VÂRSTA DE AUR

Principalele curente ale marxismului

LESZEK KOŁAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
II. Vârsta de aur

LESZEK KOŁAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof și istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofie la Universitatea din Varșovia până în 1968, când a părăsit țara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montréal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanie), Universitatea Yale și Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincții academice pentru lucrările sale și mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson" (1986), „Alexis de Tocqueville" (1994), iar în 2003, „John W. Kluge" din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Americii pentru realizările obținute pe parcursul întregii cariere în domeniul științelor sociale și umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOŁAKOWSKI

★★

VÂRSTA DE AUR

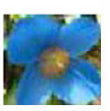
Principalele curente ale marxismului

Ediția a II-a

Prefață de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
CĂTĂLIN CÂNDEA,
EMANUEL-NICOLAE DOBREI,
BOGDAN FLORIAN,
TEREZA-BRÂNDUȘA PALADE (coord.)

CURTEA VECHE



Lenin și geneza totalitarismului

Apariția în traducere românească a volumului al doilea din trilogia lui Leszek Kołakowski continuă o cât se poate de meritorie lucrare intelectuală. Dacă primul volum se ocupă de fundamentele doctrinei construite de chiar cei numiți „clasicii marxismului", volumul de față explorează „vârsta de aur", momentul istorico-politic și teoretic al social-democrației devenite o mișcare globală, deci „Biserică" universală. Este vorba de ceea ce s-a numit „marxismul Internaționalei a II-a", un conglomerat de fapt extrem de eclectic, în care se întâlneau scientismul pozitivist preconizat de Karl Kautsky cu tezele radical-spontaneiste ale Rosei Luxemburg (cea care avea să scrie pagini extraordinare de critică a spiritului totalitar bolșevic). În praxisul Internaționalei a II-a s-a dus de fapt o necontenită bătălie între cei care susțineau primatul conștiinței revoluționare ca forță demiurgică, pe de o parte, și partizanii unui fatalism empirico-factual, pe de alta; între cei care nu erau dispuși să renunțe la scenariul originar al debutului revoluției mondiale în zonele avansate ale sistemului capitalist, deci în Vestul industrializat, nu în Estul premodern, și cei care acceptau revizuirile leniniste. Mizele acestor polemici între direcția *marxismului occidental* și ceea ce avea să se constituie mai întâi în doctrina bolșevică, apoi în *marxismul sovietic* codificat de Stalin, au fost imense. Consecințele lor sunt simțite și în ziua de azi. Oricât de bizar ar putea să pară, există destui gânditori, unii chiar interesanți, care se dedau iresponsabil flirtului cu obsesiile leniniste, încercând să resusciteze cumva un gest, un spirit, un moment în care revoluția era încă o promisiune nepătată de sângele a milioane de inocenți. Pentru asemenea recurente fantasme frivol-absurde, opera lui Kołakowski reprezintă un antidot indispensabil.

Tot în acea perioadă situată între decesul părinților materialismului istoric și victoria revoluției bolșevice din 1917 s-a dezvoltat teoria reformismului social, a gradualismului ostil catastrofismului revoluționar, spiritului apocaliptico-milenarist. Principalul exponent al mult *execratului* revizionism, un curent ideologic și politic denunțat drept „capitulard", a fost Eduard Bernstein, ultimul secretar personal al lui Engels. În a sa

enciclopedică abordare, Kołakowski nu se limitează la ipostazele germane ale teoriei marxiste, ci propune lecturi demistificatoare ale intervențiilor teoretice franceze, italiene, poloneze. Deosebit de relevant, mai ales la acest ceas al resurecției spiritului nihilist, antiburghez și anticapitalist, mi se pare capitolul dedicat „marxismului jansenist" al lui Georges Sorel. Centrul de greutate al acestui volum îmi pare a se situa în deconstruirea metodică, atentă, riguroasă și sistematică a marxismului rus. Nu e vorba numai de o cunoaștere de o rară precizie și erudiție a avatarurilor spiritului revoluționar rus, a raporturilor dintre *ideologie, utopie, mit, gnoză și teroare*, ci și de o admirabilă aptitudine portretistică, de o perspicacitate psihologică grație căreia cititorul poate pricepe cum au fost posibile ascensiunea neoiacobinismului leninist și triumful unei paradigme politice înrădăcinate în cinism, resentiment, ascetism și voluntarism exacerbat. Citindu-l pe Kołakowski, putem descifra codul secret prin care s-au stabilit afinități inavuabile între mișcările extremiste de stânga și de dreapta: viziunile exaltate ale lui Sorel, radicalismul său vulcanic, nihilismul său dezlănțuit aveau să irige deopotrivă imaginarul bolșevic și cel fascist. Tot așa cum bolșevismul a interiorizat mitologia nietzscheană a rupturii totale cu „lumea veche" și a intrării într-un univers cu desăvârșire nou, proaspăt, emancipat de detestabilele convenții ale filistinismului burghez. Kołakowski ne oferă în acest volum un superb, indispensabil îndreptar marxologic, o busolă pentru a nu rătăci în oceanul mereu agitat și primejdios al ispitelor ideologice. Mi se pare de altfel că a sosit din plin momentul ca discuțiile despre Marx și marxism să fie purtate în România în termeni normali, fără amatorisme jenante și adeziuni ostentative la o doctrină prea puțin cunoscută.

De-a lungul anilor, am scris pe larg despre natura ideologiei comuniste, inclusiv despre destinul marxismului în societățile de tip sovietic. M-am referit, în acest context, și la declinul științelor sociale în România, la criza filosofiei, sociologiei și a politologiei (a se vedea lucrările mele: *Mizeria utopiei*, *Scopul și mijloacele*, *Arheologia terorii*). Vreau însă să afirm că, în pofida înregimentării oficiale, a cămășii de forță impuse de un regim tot mai orientat spre un naționalism autarhic și morbid-narcisist, au continuat să existe rețele de comunicare subterană, micronuclee care au permis supraviețuirea interesului pentru valori spirituale necontaminate ideologic. Nu mai puțin important, la sfârșitul anilor '80 marxismul încetase să mai fie sursa de legitimizare a sistemului (regimul îl trata pe Marx precum „bunul Moses Mendelsohn pe Spinoza: ca pe un câine mort"). Cât privește abordarea tradiției

ideologice reale a stângii, din care, teoretic cel puțin, regimul se revendica, era vorba de un subiect tabu. Marxologia (ilustrată de nume precum Raymond Aron, Sidney Hook, Shlomo Avineri, Robert C. Tucker, Maximilien Rubel, Kostas Papaioannou, Alain Besançon, Jules Monnerot, Iring Fetscher, Kostas Axelos, Claude Lefort, Dick Howard, tânărul Jürgen Habermas) era denunțată drept propagandă anticomunistă, iar ceea ce se oferea sub numele de „materialism istoric" nu era decât un ridicol, de-a dreptul trivial exercițiu apologetic (nu mă refer la ce îndrăzneau să spună oral unii profesori, ci la textele tipărite). Despre leninism nu se dădeau decât informații anoste, iar stalinismul nu exista ca subiect de reflecție. În ce mă privește, m-am format ca marxolog mai mult sau mai puțin pe cont propriu, citind la BCS și BCU colecțiile revistelor Praxis, L'Homme et la Société și Telos, studiind operele tânărului Georg Lukács, ale lui Karl Korsch, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Karel Kosík, Leszek Kołakowski, Agnes Heller. Ulterior, după plecarea din țară, aveam să public în cele trei reviste amintite mai sus studii despre destinul marxismului critic în Europa de Est, ambiguitatea comunismului național în România și filosofia disidentă a libertății.

Cu timpul, asemenea atâtor altor marxiști critici, am ajuns la o despărțire de iluziile gramscian-lukácsiene și m-am apropiat tot mai mult de paradigma de gândire liberal-democratică, deci antitotalitară, ilustrată de numele unor Raymond Aron, Albert Camus, Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Judith Shklar și Leszek Kołakowski, cel de după 1970. În cele ce urmează voi analiza în chip fatalmente succint ceea ce consider a fi un subiect crucial pentru înțelegerea veacului al XX-lea, un veac în care, spre a relua o metaforă a lui Leszek Kołakowski, „diavolul s-a încarnat în istorie". Simplu spus, este vorba de tragediile rezultate din ambiții nemăsurate și nesăbuite de a forța cursul istoriei în numele unor idealuri abstracte menite să dea naștere unor comunități politice perfecte, totalmente non-contradictorii. Două citate din Kołakowski pot face teza mea mai clară: „Diavolul este parte a existenței noastre. Generația noastră a văzut destul din el pentru ca mesajul să fie luat extrem de serios. Răul, susțin eu, nu este contingent, nu este absența, deformarea sau subminarea virtuții… ci un fapt încăpățânat și insurmontabil."

Un alt citat din Kołakowski mi se pare extrem de lămuritor: „Problema cu fanteziile utopice moderne, inclusiv marxismul, nu este că ele se centrează pe credință, ci că se centrează pe credință

pretinzând a fi cunoaștere…“ Sau, cum spunea Martin Malia, citându-l pe Alain Besançon, diferența dintre primii creștini și bolșevici este că cei dintâi știau că cred, în vreme ce Lenin și adepții săi credeau că știu.

Legătura leninismului cu marxismul

În urmă cu o sută de ani, în 1903, Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia se scinda în două aripi: de o parte, gruparea moderată, condusă de Martov și prietenii acestuia (menșevicii). De cealaltă, Lenin ca lider absolut al facțiunii radicale (bolșevicii). Textul care a codificat motivele rupturii, o schismă cu implicații formidabile pentru natura universului politic în secolul al XX-lea, a fost lucrarea lui Lenin *Ce-i de făcut?*, publicată în 1902.

În aceste reflecții inspirate de viziunea kolakowskiană îmi propun să discut semnificația rolului lui Lenin în geneza structurilor politice și instituționale care au jucat un rol esențial în ceea ce distinsul gânditor George Lichtheim (cu mult timp înaintea controversatului volum al lui Ernst Nolte) a numit „războiul civil european“. De la bun început trebuie spus că nu putem discuta leninismul fără a admite legătura sa cu marxismul (filiațiunea nu este una neechivocă, desigur, însă ea nu poate fi contestată). Fundamentul relativismului etic bolșevic se află în chiar absolutizarea de către Marx a partizanatului de clasă drept criteriu despărțitor în plan moral: este justificat (virtuos) tot ce servește revoluția, este nefast, condamnabil, nociv tot ce servește burghezia. Lenin, spre deosebire de Marx, a accentuat factorul organizatoric ca determinant pentru succesul acțiunii revoluționare. Pentru Marx, conștiința de clasă era un rezultat organic al dezvoltării politice și ideologice a proletariatului (mă gândesc la faimoasa teză a lui Engels despre „proletariatul german ca moștenitor al filosofiei clasice germane“, dar și la afirmația tânărului Marx referitoare la relația dialectică, deci mutual condiționată, dintre „critica armelor“ și „arma criticii“ pe drumul spre depășirea/abolirea/realizarea filosofiei – *Aufhebung*). Intelectualii revoluționari erau cei care formulau doctrina, însă proletarii nu erau priviți ca o masă amorfă, în care un grup de autodesemnați „dascăli“ aveau misiunea de a injecta conștiința „adevărului istoric“. Marx nu a propus partidul unic drept instituție totală și nu a văzut militantismul fanatic drept o condiție *sine qua non* a eficienței politice.

Spun aceste lucruri gândindu-mă la discuțiile recente în jurul leninismului, inclusiv volumele filosofului marxisto-lukacsiano-lacanian sloven Slavoj Žižek (vedetizat în numeroase publicații și apariții academice și de largă circulație, inclusiv un articol-profil în revista The New Yorker, în mai 2003). Este oare necesară resuscitarea paradigmelor redemptive ale stângii radicale și poate Lenin fi privit drept „model" într-o asemenea întreprindere? Se joacă Žižek cu cuvintele ori ne aflăm într-adevăr într-o epocă similară cu aceea din perioada 1914–1917, deci una de mari tulburări axiologice? Reclamă condiția politică postmodernă nu pur și simplu revenirea la Lenin, ci „repetarea gestului lui Lenin" (anume sfidarea totală a unui imaginar politic presupus blocat, înghețat, închistat)? Este un astfel de moment revoluționar capabil de a redeschide spațiul gândirii și practicii emancipatoare? Ce rămâne valabil din conceptul de totalitarism și în ce măsură praxisul asociat cu numele lui Lenin (deci nu doar cel faptic, ci și cel atribuit, fie și prin uzurpare) poate fi separat de ororile Gulagului? Există, spre a relua o mult discutată formulă a lui Martin Heidegger despre național-socialism, o „grandoare interioară a leninismului", bastardizată în practici politice abominabile?

Cum scria Leszek Kołakowski, marxismul a fost cea mai grandioasă fantasmă filosofică născocită de mintea umană. Simultan escatologie, soteriologie și teleologie milenaristă, marxismul a reprezentat o constelație mitologico-politică salvaționistă născută în condițiile crizei politice și valorice de la mijlocul secolului al XIX-lea. Deopotrivă utopie și ideologie (în sensul lui Karl Mannheim), marxismul a construit un sistem de certitudini oraculare care, odată îmbrățișat de intelectuali în căutare de adevăruri ultime, dar și de proletari reali implicați în conflicte sociale reale, a devenit o religie seculară (o teologie politică revoluționară). Era vorba de o doctrină socială radicală născută deopotrivă din filosofia clasică germană și din socialismul utopic, din ceea ce Jacob Talmon a numit pe bună dreptate un mesianism politic. Dincolo însă de *hybris*-ul său absolutist, dincolo de ceea ce Robert C. Tucker numea „postulatul universalității", marxismul ar fi rămas o influentă doctrină sociologică și economică dacă nu s-ar fi produs ceea ce, în consonanță cu Claude Lefort, numesc mutația leninistă, respectiv geneza unei arme politice de o anvergură fără precedent (partidul revoluționar conceput ca organizație militară, baricadată, cum ar spune Ken Jowitt, conspirativă, de tip garnizoană, spre a relua o formulă a lui James C. Scott).

Aceasta este semnificația analogiei propuse cândva de Gramsci între Lenin și Sf. Pavel: Lenin a transformat *Weltanschauung*-ul marxist într-un praxis politic global înrădăcinat, precum în tradiția terorismului rus, în cultul voinței istorice (desigur, e vorba de direcția iacobină îngemănată cu narodnicism și mistica hegeliană raționalizată). Invenția instituțională a lui Lenin odată cu intervenția sa temerară în praxisul socialismului rus și internațional (comparabilă cu aceea a unor Troțki, Rosa Luxemburg sau, în sens opus, Eduard Bernstein) a generat entuziasmul unui Georg Lukács, care nu și-a abandonat vreodată admirația pentru fondatorul bolșevismului. Referindu-se la atașamentul lui Lukács pentru viziunea lui Lenin despre politic, Slavoj Žižek scrie: „… Leninul [al lui Lukács – *n.a.*] era acela care, apropo de sciziunea în cadrul social-democrației ruse între bolșevici și menșevici, când cele două facțiuni se luptau asupra formulării precise a calității de membru de partid așa cum era aceasta definită în program, a scris: «Uneori, soarta întregii clase muncitoare depinde de un cuvânt sau două din programul partidului.»“

Secolul al XX-lea a fost, în fapt, secolul lui Lenin

Trebuie să ne reamintim că leninismul, ca o construcție ideologică pretins coerentă, omogenă și autosuficientă, a fost de fapt o creație de după 1923 a epigonilor (troika Zinoviev–Kamenev–Stalin). A fost, de fapt, rezultatul eforturilor lui Zinoviev și Stalin de a-l delegitima pe Troțki (în fapt, în epocă, persoana care se bucura de maxima încredere politică din partea lui Lenin). Se inventa astfel ceva numit „troțkism“ spre a putea fi opus ortodoxiei dogmatic-bolșevice, respectiv „leninismul“ („marxismul epocii imperialismului și al revoluțiilor proletare“, cum scria Stalin). Pe de altă parte, să nu pierdem din vedere că bolșevismul era o realitate intelectuală și politică, o direcție filosofică, sociologică și practic-politică totală și totalizantă în cadrul mișcării revoluționare mondiale. Grație lui Lenin, un nou tip de politică s-a născut în secolul al XX-lea, una întemeiată pe fanatism, elitism, angajament necondiționat pentru cauza sacră a revoluției, precum și o completă substituire a rațiunii critice prin credința față de autodesemnatele „avangarde“ de militanți (zeloți) iluminați. Odată cu Lenin, militantul devine revoluționar de profesie (fie el de origine intelectuală ori proletară – Heinz

Neumann sau Ernst Thälmann în KPD; Gheorghiu-Dej, David Fabian sau Lucrețiu Pătrășcanu în PCR). Fanaticul revoluționar își caută mântuirea în extazul mișcării de masă.

Leninismul, inițial un fenomen cultural și politic rus, apoi unul de dimensiuni planetare, a fost piatra de temelie a unui sistem care s-a stins abia odată cu revoluțiile din 1989–1991. Pe scurt, dacă nu ar fi existat leninism, nu ar fi existat nici totalitarism, cel puțin în varianta stalinistă. Secolul al XX-lea a fost în fapt secolul lui Lenin – mai mult decât acela, să spunem, al lui Stalin sau Hitler, deși în termeni de catastrofe umanitare, evident acțiunile acestora au atins dimensiuni monstruos-paroxistice care l-ar fi oripilat, poate, pe întemeietorul bolșevismului, altminteri, el însuși, departe de a fi ezitat să recurgă la arma terorii în masă. Tocmai de aceea, postcomunismul trebuie conceput ca o continuă luptă pentru depășirea a ceea ce s-ar putea numi „deșeurile leninismului" – un termen pe care l-am propus cândva, elaborând pe marginea conceptului lui Ken Jowitt de *Leninist legacy* (moștenirea leninismului), deci o constelație civilizațională care include profunde emoții, sentimente, nostalgii, loialități, atașamente, fobii, aspirații colectiviste, precum și atracție spre paternalism oligarhic și chiar corporatism.

Definiția leninismului

Jowitt a fost printre puținii politologi care au înțeles atracția spre leninism ca fiind direct legată de apariția unui „partid de avangardă" ca substitut pentru termenii de referință tradițional charismatici, de tip religios, mai cu seamă în timpuri de criză morală și culturală: „Leninismul și nazismul au fost, fiecare în chip diferit, încercări perverse de a menține și restaura o viață și un ethos eroice în opoziție cu un sistem liberal burghez individualist. Principiul definitoriu al leninismului este de a face posibil ceea ce este ilogic, deci de a realiza impersonalul charismatic. În mod tipic, charisma este asociată cu un sfânt ori un cavaler, cu un atribut personal, iar ceea ce Lenin a realizat este remarcabil. El a făcut exact ceea ce a anunțat că va face: a creat un partid de tip nou. A făcut partidul charismatic. Oamenii au murit pentru partid."

Ceea ce s-a produs ulterior ține de suprimarea unor elemente distinctive ale leninismului originar, inclusiv o anumită diversitate de opinii la vârf, birocratizarea dusă la absurd a aparatului de cadre (de aici celebra glumă privind succesiunea formațiunilor sociale: matriarhat, patriarhat, secretariat), apariția cultului

liderului absolut, structural diferit de cultul lui Lenin. M-am referit în aceste rânduri doar la contribuțiile lui Žižek și Jowitt, pentru că ele îmi par simptomatice. Primul vede în „actualizarea gestului lui Lenin" o dezirabilă ieșire din „continuumul represiunii" (în prelungirea gândirii lui Marcuse privind natura unidimensională a conștiinței politice contemporane și dispariția dimensiunii negativității, Žižek vorbește despre un „Denkverbot", deci de o „interdicție de a gândi"). Al doilea (Jowitt) explorează dimensiunile profunde ale extincției leniniste. În acest moment, când ne confruntăm cu noi atacuri totalitare, o reîntoarcere la „actul lui Lenin" fără o introspecție necruțătoare în rândurile stângii ar fi, cred eu, o acțiune iresponsabilă. Seducător stilistic, elogiul făcut de Žižek nu doar lui Lenin, dar și lui Lukàcs și Brecht mi se pare așadar că duce într-o direcție primejdioasă.

Lenin nu a fost promotorul unei „politici a adevărului", ci a făcut din duplicitate și dispreț pentru moralitatea clasică un titlu de onoare. Unica virtute reală, deci singura formă de bine, era ceea ce servea revoluția. Marea problemă a leninismului (și a marxismului) au fost cecitatea morală, sacralizarea mijloacelor și desconsiderarea individului. În acest sens, orice ar spune Žižek, leninismul a deschis drumul totalitarismului. Iar modelul politic al partidului ultracentralizat și conspirativ, bazat pe celule, debarasat de ingredientele ideologice devenite vetuste, continuă să inspire aventuri totalitare menite să distrugă modernitatea liberal-burgheză. Definiția dată de Jowitt leninismului leagă componentele ideologice, emoționale și organizaționale într-o structură comprehensiv-dinamică: „... leninismul poate fi cel mai bine conceput ca un sindrom istoric și organizațional, întemeiat pe impersonalism charismatic: o strategie bazată pe o «eroare ingenioasă» conducând la industrializare/colectivizare; și un bloc internațional condus de un regim dominant, cu aceeași definiție ca părțile sale componente, acționând ca lider, model și suport." Esența leninismului este așadar legată de identificarea cvasimistică cu partidul „celor aleși", așa cum a fost el definit de Lenin în lucrările de tinerețe (amintita *Ce-i de făcut?*, dar și *Un pas înainte, doi pași înapoi*, publicată în 1904). Este vorba de exaltarea organizației revoluționare („Dați-mi o organizație revoluționară și voi răsturna Rusia", exclama Lenin în plin elan arhimedic), dar și de demonizarea „Celuilalt" (menșevik, kadet, eșer, susținător al libertății criticii etc.). După 1917, când ruptura cu menșevicii este consumată, pentru Lenin locul foștilor prieteni politici, văzuți ca renegați și trădători, nu poate fi decât în Închisoare.

Partidul este învestit cu atribute demiurgice, devenind practic substitutul clasei revoluționare – o elită învestită de istorie cu misiunea salvării umanității prin revoluție. Scrie Robert C. Tucker: „Revoluțiile nu se petrec, pur și simplu, afirmă el [Lenin – *n.a.*], ele trebuie înfăptuite, iar această înfăptuire necesită o organizație revoluționară constituită și funcționând în chip adecvat. Marx proclamase venirea inevitabilă și iminentă a revoluției proletare socialiste. Pentru Lenin, această venire nu era nici inevitabilă, nici necesarmente iminentă. Pentru el – iar această idee este fundamentală în documentul/carta bolșevismului, deși niciodată nu a formulat-o în exact acești termeni – revoluția nu putea avea loc în afara partidului. *Nulla salus extra ecclesiam*."

Drumul deschis spre cataclismele istoriei

Cum spuneam, leninismul este o formă de mesianism politic, mai exact spus o sinteză a eschatologiei revoluționare marxiste cu tradiția radicală rusă. Este vorba de o prelungire deraiată a proiectului Luminilor, structural diferită de totalitarismul de dreapta, visceral opus democrației și raționalismului. Spre a-l cita pe Jacob L. Talmon: „Stânga proclamă bunătatea esențială și perfectibilitatea naturii umane. Dreapta declara omul ca fiind slab și corupt. Ambele pot predica necesitatea constrângerii. Dreapta propovăduiește necesitatea forței ca o modalitate permanentă de a menține ordinea în rândul unor ființe sărmane și nedisciplinate, ca un mod de a le învăța să acționeze de o manieră diferită de natura lor mediocră. Totalitarismul stângii, când recurge la forță, o face cu convingerea că forța este utilizată doar spre a grăbi ritmul progresului uman spre perfecțiune și armonie socială. Este așadar legitim să folosim termenul de democrație când ne referim la totalitarismul de stânga. Termenul nu poate fi utilizat în privința totalitarismului de dreapta." Cum demonstrează Kołakowski, bolșevismul, urmaș al iacobinismului (în timpul polemicilor lor din perioada 1904–1905, Trotki îl numea pe Vladimir Ulianov Maximilien Lenin) și al conspirationismului lui Babeuf, ajunge în chip logic la ideea dictaturii partidului unic drept condiție indispensabilă a succesului revoluției.

Substratul acestui monism intolerant (exacerbat de Stalin) îl reprezintă refuzul gradualismului empiric și anatemizarea liberalismului drept factor de dezintegrare a „voinței generale". Talmon are astfel dreptate când scrie că democrația totalitară se bazează pe „ipoteza unui adevăr unic și exclusiv în politică". Este

un mesianism politic întrucât „postulează o schemă predeterminată, armonioasă și perfectă a lucrurilor, în direcția căreia oamenii sunt atrași irezistibil, și la care vor ajunge în chip necesar. El recunoaște doar un plan al existenței, anume cel politic. Lărgește aria politicului până la a îmbrățișa întreaga existență umană". Aici aflăm sâmburele profund al gândirii lui Lenin: pentru a depăși politicul, acesta trebuie mai întâi universalizat, inclusiv prin distrugerea societății civile. Problema este deci că, pentru a obține această universalizare, toate formele de relații umane contingente, imprevizibile, spontane, noncontrolabile trebuie să fie nimicite. Eradicarea societății civile este numitorul comun al totalitarismelor secolului al XX-lea și, în această privință, bolșevismul a creat *pattern*-ul ce avea să fie imitat de dictaturile fasciste. Evident, lucrurile se schimbă în momentul în care începe procesul de deradicalizare (ceea ce Jowitt numește tentația reformatoare de tip Sf. Toma d'Aquino), deci odată cu ceea ce se poate numi „dialectica deziluziei" (sau a „dezvrăjirii ideologice").

În concluzie, leninismul a suprimat democrația în numele unei false „democrații superioare", a înlocuit pluralismul prin terorism statal și a creat condițiile apariției universului concentrațional, așadar ale fuziunii dintre colectivism pseudo-egalitar și barbarie. A făcut dintr-o ideologie mitologic-utopică, dintr-un set de afirmații profetice lipsite de orice prealabilă empirică verificare un program de acțiune a cărui imposibilitate însăși era menită să ducă la o continuă agresiune împotriva realității. Atunci când Žižek susține necesitatea repetării actului leninist din 1917, deci a unei sfidări a tot ceea ce tradiția social-democrată considera precondiții ale revoluției, el nu face decât să admită impasul logic și moral al stângii radicale: „Acesta este Leninul de la care avem încă de învățat. Grandoarea lui Lenin a fost că, în aceste condiții catastrofice, el nu s-a temut să reușească – în contrast cu patosul observabil la Rosa Luxemburg și la Adorno, pentru care supremul act autentic este admiterea eșecului, care aduce astfel adevărul situației la lumină." Tocmai acest voluntarism obsesiv, pentru care compromisul este strict un mijloc, iar nu o cale spre consens și solidaritate, a dus la cataclismul stalinismului. În contrast cu noile idolatrii bolșevizante, Kołakowski subliniază că originile ororilor staliniste se află în chiar intenția leninistă de a utiliza metode barbare pentru a transcende barbaria.

Nu neg că existau și alte posibilități decât cea stalinistă în proiectul leninist: la urma urmelor, testamentul lui Lenin (*Scrisoarea către Congres*, dictată la sfârșitul anului 1922), luptele

fratricide din partidul bolșevic din anii 1923–1929, apoi fracturile politice culminând în „Marea Teroare“ dovedesc acest lucru. Rămâne însă valabil faptul că, odată creat noul tip de partid, cu a sa respingere absolută a moralei tradiționale și pretenție de a simboliza Rațiunea în Istorie, drumul a fost deschis spre tragediile ce aveau să urmeze. Și poate că nimeni nu a exprimat mai crud, mai cinic și mai deprimant năruirea valorilor morale în universul comunist decât Bertolt Brecht atunci când, într-un cerc de prieteni la New York, la sfârșitul anilor '30, a spus, referitor la destinul foștilor camarazi ai lui Lenin din Biroul Politic bolșevic: „Cu cât sunt mai inocenți, cu atât merită mai mult să moară.“ Patologia genocidară a stalinismului, degenerescența grotescă a marxismului instituționalizat, lichidarea oricăror curente de gândire autonomă, dar și saga revizionismului poststalinist, marile speranțe ale anilor '60, utopiile radicale ale mandarinilor stângii occidentale, iluzia depășirii alienării prin proiectul eșuat al umanizării comunismului – acestea vor fi temele esențiale din volumul al treilea al capodoperei lui Leszek Kołakowski.

P.S. Am terminat de scris prefața cu câteva ore înainte de a afla trista veste a stingerii din viață, la Oxford, a lui Leszek Kołakowski. În ultimele zile citisem si recitisem eseurile sale de istoria filosofiei. Punea, în raport cu Hegel, dar, de fapt, cu Marx, întrebarea capitală: „Ce criterii putem folosi spre a măsura progresul în istorie dacă refuzăm să apelăm la ideea de Bine și de Rău?“

Washington, D.C.,
10–17 iulie 2009,
Vladimir Tismăneanu

I

MARXISMUL ȘI INTERNAȚIONALA A II-A

Perioada Internaționalei a II-a (1889–1914) poate fi numită fără nicio exagerare Vârsta de Aur a marxismului. Doctrina marxistă era suficient de bine definită pentru a constitui o școală de gândire distinctă, dar nu fusese atât de rigid codificată sau subordonată ortodoxiei dogmatice, încât să elimine orice dezbatere și orice pledoarie pentru soluții rivale la probleme tactice și teoretice.

Mișcarea marxistă nu poate fi cu siguranță identificată nici în perioada Internaționalei a II-a, nici într-un alt moment cu ideologia partidelor socialiste care aparțineau Internaționalei. Multiplele surse ale socialismului european nu dispăruseră, deși păreau relativ nesemnificative prin comparație cu teoriile lui Marx, care păreau a fi universal aplicabile și pe deplin coerente. Numai în Germania a fost posibil, în ciuda puternicei tradiții lassalleaniste, să se creeze și să se mențină multă vreme o ideologie coerentă bazată pe niște premise marxiste sau pe ceea ce era, în mod general, privit în acest fel. Partidul francez condus de Guesde putea pretinde că reprezintă ortodoxia ideologică în măsura în care programul său fusese creat sub auspiciile lui Marx și cu ajutorul acestuia, dar mișcarea socialistă franceză se afla, de un timp, într-o stare de dezordine, iar tradiția marxistă era mai vie în anumite segmente ale mișcării decât în altele. În Austria, Rusia, Polonia, Italia, Spania, Belgia și în orice altă țară unde exista o mișcare socialistă a clasei muncitoare, ideologia acesteia era impregnată într-o oarecare măsură de marxism. Influența marxismului a fost mult mai redusă în Anglia, țara în care fusese formulată doctrina ei fundamentală; socialismul britanic datora mult mai mult ideilor lui Owen, Bentham și J.S. Mill. În Europa, în general, a fi socialist nu însemna în mod necesar a fi marxist, dar, cu excepția Marii Britanii, teoria socialistă era, de obicei,

opera unor oameni care se declarau marxiști, deși fiecare dintre ei înțelegea altceva prin aceasta. Nu exista nicio distincție clară între teoreticienii și practicanții socialismului; pe lângă teoreticieni, liderii de partid, ca Bebel, Guesde, Victor Adler și Turati, care nu erau intelectuali și nu aveau nicio ambiție să dezvolte pe cont propriu teoria socialistă, erau totuși oameni educați, care puteau lua parte cu ușurință la discuții teoretice. Calibrul intelectual al liderilor de partid nu a mai atins niciodată un asemenea nivel nici printre social-democrați, nici printre comuniști. Marxismul părea să fi atins apogeul său intelectual. Nu era religia unei secte izolate, ci ideologia unei mișcări politice puternice; pe de altă parte, nu avea mijloacele de a-și anihila oponenții, iar necesitățile vieții politice îl obligau să își apere poziția în sfera teoretică.

În consecință, pe scena intelectuală, marxismul părea o doctrină serioasă, pe care până și adversarii săi o respectau. Avea apărători redutabili, precum Kautsky, Rosa Luxemburg, Plehanov, Bernstein, Lenin, Jaurès, Max Adler, Bauer, Hilferding, Labriola, Pannekoek, Vandervelde și Cunow, dar și critici eminenți, precum Croce, Sombart, Masaryk, Simmel, Stammler, Gentile, Böhm-Bawerk și Peter Struve. Influența sa se extindea dincolo de cercul imediat al fidelilor, atingând istorici, economiști și sociologi care nu profesau marxismul în întregul său, dar care adoptau anumite idei și categorii marxiste.

Principalele caracteristici ale marxismului erau, desigur, asociate cu situația lui socială și cu funcția sa politică. Existau mai mulți factori care contribuiau la dezvoltarea sa ca ideologie a mișcării muncitorești, dar în același timp, pe măsură ce dezvoltarea lui a fost afectată de presiunile politice ale timpului, scopul său a fost, în anumite privințe, limitat. Sfertul de secol al Internaționalei a II-a a asistat la publicarea multor lucrări teoretice importante despre problemele generale ale materialismului istoric, interpretarea marxistă a diferitelor evenimente și epoci istorice și despre economia imperialismului. A luat naștere o școală marxistă de estetică și critică de artă (Plehanov, Lafargue, Mehring, Clara Zetkin și Henriette Roland Holst) și au fost publicate lucrări cu privire la teoria religiei și etnologie (Cunow, Krzywicki și Kelles-Krauz). Nu exista însă o efervescență similară în domeniile care aparțineau mai strict filosofiei, ca epistemologia și antropologia. Cei care se considerau marxiști pot fi împărțiți în două grupuri, în funcție de atitudinea față de premisele filosofice ale marxismului. Unul dintre grupuri considera că marxismul este o teorie a dezvoltării sociale și în special a societății capitaliste și a prăbușirii sale inevitabile și că

această teorie putea fi suplimentată și îmbogățită fără dificultăți de coerență cu alte doctrine filosofice provenite din surse diferite, în special kantianismul și pozitivismul. În consecință, ei încercau să asocieze materialismul istoric cu etica de tip kantian (cum s-a întâmplat în socialismul etic) sau cu epistemologia empiriocriticistă (de exemplu, adepții ruși ai lui Mach și Friedrich Adler). Totuși, majoritatea ortodoxă considera că doctrina marxistă conținea în sine răspunsurile la toate sau la aproape toate problemele filosofiei, și că lucrările lui Engels, în special *Anti-Dühring* și *Ludwig Feuerbach*, erau completările firești ale teoriilor economice și sociologice ale lui Marx. Cei care priveau marxismul ca pe un ansamblu teoretic uniform și distinct – de exemplu, Kautsky, Plehanov și Lenin – nu au adăugat prea mult filosofiei la modă a lui Engels, fiind în general mulțumiți să repete ca un ecou concluziile sale sumare sau să le aplice la critica noilor tendințe idealiste. După moartea lui Engels, socialiștii germani au publicat multe dintre lucrările lui Marx care nu erau cunoscute încă, dar și *Teoria plusvalorii*, o parte din *Ideologia germană*, corespondența cu Engels și cu alții și lucrarea sa de doctorat, însă alte texte de mare valoare filosofică au rămas nepublicate, de exemplu *Manuscrisele de la Paris*, din 1844, *Critica filosofiei hegeliene a dreptului* și *Grundrisse*. Sorel și Brzozowski, între alții, au încercat să distingă materialismul lui Engels de antropologia lui Marx, dar aceste încercări nu au aparținut principalului curent marxist și nu au jucat niciun rol decisiv. În general, marxismul privit ca teorie filosofică generală a rămas, așadar, literă moartă sau a luat forma eclectismului, în pofida vastului corpus al literaturii care interpreta premisele materialismului istoric. *Tezele lui Feuerbach* erau cunoscute și citate, dar mai degrabă ca exemple de retorică decât ca argumente demne de a fi analizate. Categorii ca „alienarea“, „reificarea“ și „praxisul“, care sunt folosite astăzi atât de frecvent, abia dacă au fost menționate în literatura marxistă.

Internaționala a II-a nu a fost o organizație uniformă, centralizată, cu un corp doctrinar elaborat și recunoscut de toți membrii săi, ci mai degrabă o federație liberă de partide și sindicate care lucrau separat, deși erau unite de credința lor comună în socialism. Cu toate acestea, Internaționala părea să fie prima întruchipare autentică a visului lui Marx, care era și cel al lui Lassalle, de a conjuga teoria socialistă cu mișcarea muncitorească, lupta de clasă cu analiza științifică a proceselor sociale, două fenomene cu origini diferite, condamnate la neputință dacă nu ar reuși să atingă această simbioză sau identitate. Deși tradițiile nemarxiste ale socialismului nu își

pierduseră influența (lassalleanismul în Germania, proudhonismul și blanquismul în Franța, anarhismul în Spania și Italia, utilitarismul în Marea Britanie), marxismul a fost cel care a oferit forma dominantă a mișcării muncitorești și adevărata ideologie a proletariatului. Spre deosebire de Internaționala I, care fusese mai degrabă un centru ideologic decât o organizație a mișcării muncitorești, Internaționala a II-a era o adunare a partidelor care reprezentau masele.

Ce însemna totuși a fi marxist în cei douăzeci și cinci de ani care au precedat Primul Război Mondial? În raport cu stereotipurile acelei perioade, noțiunea de „marxism" poate fi definită cel mai ușor enumerând anumite idei clasice care îi distingeau pe marxiști de adepții formelor utopice de socialism și anarhism și, *a fortiori*, de doctrinele liberale și creștine. Un marxist era o persoană care accepta următoarele enunțuri.

Tendințele societății capitaliste, în special concentrarea capitalului, au stimulat tendința naturală a procesului istoric către socialism, care este fie consecința inevitabilă, fie consecința cea mai probabilă a procesului de acumulare.

Socialismul implică proprietatea publică asupra mijloacelor de producție și, prin aceasta, abolirea exploatării și a venitului necuvenit, a privilegiilor și inegalității care derivă din distribuția inegală a averii. Nu trebuie să existe nicio discriminare de rasă, naționalitate, sex sau religie și nici armate permanente. Trebuie să existe șanse egale pentru educație, libertate democratică pentru toți, libertate de expresie și de asociere, o reprezentare populară la toate nivelurile și un vast sistem de asistență socială.

Socialismul este în interesul întregii umanități și va face posibilă dezvoltarea universală a culturii și a bunăstării, dar purtătorul de stindard în lupta pentru socialism este clasa muncitoare, ca un producător direct al tuturor valorilor esențiale, fiind și clasa cea mai puternic și direct interesată în abolirea muncii salariate.

Progresul către socialism necesită lupta politică și economică a întregului proletariat, care trebuie să se bată pentru îmbunătățirea cât mai rapidă a poziției sale în sistemul capitalist și care trebuie să se folosească de toate formele politice, mai ales de cele parlamentare; în lupta pentru socialism, proletariatul trebuie să se organizeze în partide politice independente.

Capitalismul nu poate fi modificat radical prin acumularea de reforme, iar consecințele catastrofale ca recesiunea economică, sărăcia și șomajul sunt inevitabile. Cu toate acestea, proletariatul trebuie să lupte pentru reforme care să vizeze legislația muncii,

instituțiile democratice și salariile mai mari dat fiind faptul că acestea fac condițiile de viață mai suportabile și oferă, în același timp, o deprindere cu solidaritatea de clasă și cu tehnica bătăliilor pe care va trebui să le ducă.

Capitalismul va fi, în cele din urmă, înlăturat de revoluție, atunci când condițiile economice din capitalism și conștiința de clasă a proletariatului vor fi pregătite pentru asta. Revoluția nu este totuși un *coup d'état* care trebuie înfăptuit de o mână de conspiratori, ci trebuie să fie opera unei majorități covârșitoare a populației muncitoare.

Interesele proletariatului sunt identice la scară mondială, iar revoluția socialistă va sosi ca un eveniment internațional, cel puțin în societățile avansate industrial.

În istoria umanității, progresul tehnic este factorul decisiv pentru producerea unor schimbări în structura de clasă, iar aceste schimbări determină caracteristicile principale ale instituțiilor politice și ale ideologiei dominante.

Socialismul nu este doar un program politic, ci și o concepție despre lume bazată pe premisa că realitatea poate fi supusă analizei științifice. Numai observația rațională poate revela natura lumii și sensul istoriei. Doctrinele religioase și spiritualiste sunt expresia unei conștiințe „mistificate" și sunt destinate să dispară în momentul în care vor fi abolite exploatarea și antagonismul de clasă. Lumea este supusă legilor naturale, și nu vreunui fel de Providență; omul este o operă a naturii și trebuie studiat ca atare, chiar dacă regulile care îl guvernează nu pot fi reduse pur și simplu la cele ale universului preuman.

* * *

Principalele trăsături ale doctrinei marxiste, formulate în acest fel, erau totuși susceptibile de importante diferențe de interpretare, care, în anumite condiții, au dus la formarea în cadrul marxismului a unor mișcări politice și a unor poziții teoretice care se confruntau între ele cu o ostilitate radicală. În cadrul definiției generale, era posibilă susținerea unor perspective foarte diferite, cum ar fi, de exemplu, cele legate de gradul de validitate a materialismului istoric sau de relația dintre „bază" și „suprastructură". Socialismul poate fi privit fie drept „ceva care este inevitabil în mod natural", fie ca o posibilitate care aparține tendinței istorice a economiei capitaliste. Lupta pentru reformă poate fi tratată ca o valoare în sine sau ca o pregătire pentru revoluția care urmează. Era posibil să susții exclusivismul politic

al partidelor socialiste sau să admiți, dimpotrivă, cu o libertate mai mare sau mai mică, legitimitatea alianțelor de diferite tipuri cu mișcările nonsocialiste. Revoluția putea fi imaginată fie ca un război civil, fie ca rezultatul presiunii nonviolente exercitate de majoritate. Era posibil să susții fie că o concepție socialistă despre lume este un sistem atotcuprinzător și autonom care oferă un răspuns tuturor problemelor filosofice importante, fie că analiza filosofică poate prelua în libertate ceva din gândirea premarxistă sau nonmarxistă cu privire la probleme cărora marxismul nu le-a oferit un răspuns decisiv.

Toate aceste diferențe aveau o mare importanță în definirea obiectivelor și politicilor partidelor socialiste. Aceste partide nu erau doar niște grupuri de discuție, ci trebuiau să ia și multe decizii practice. Ele erau în mod constant confruntate cu situații care nu fuseseră „prevăzute" de doctrina lui Marx; acest fapt le obliga să tragă unele concluzii particulare din principiile maestrului, fără a reuși întotdeauna să cadă de acord asupra modului în care ar fi trebuit să facă asta.

Din punct de vedere doctrinar, cele mai importante etape ale dezvoltării teoretice a Internaționalei a II-a pot fi reduse la trei: lupta împotriva anarhismului și revizionismului în prima etapă și, respectiv, în cea de-a doua etapă, precum și conflictul dintre ortodoxie și aripa de stânga, după Revoluția Rusă de la 1905. Din punctul de vedere al destinului marxismului și al mișcării socialiste, conflictul decisiv a fost, desigur, cel vizând revizionismul și toate ramificațiile sale. (În aceste precizări introductive nu luăm în calcul Rusia, care necesită o abordare separată mai atentă.)

Cele mai importante caracteristici ale situației europene care au afectat dezvoltarea gândirii socialiste în timpul Internaționalei a II-a pot fi rezumate, pe scurt, ca fiind: îndepărtarea de liberalism în ideologie și în practica economică; democratizarea instituțiilor politice, mai ales introducerea sufragiului egal și universal în multe țări europene; expansiunea economică a Europei de Vest și sporirea tendințelor imperialiste.

Declinul liberalismului se manifesta vizibil, înainte de toate, în abandonarea a două principii fundamentale pentru filosofia socială liberală. Primul dintre ele afirma că principala funcție a instituțiilor statului era de a proteja siguranța, libertatea și proprietatea individului; problemele legate de producție și schimb se află în afara zonei lor de competență și ar trebui lăsate în seama inițiativei private, care oferă cele mai bune asigurări de

prosperitate. Cel de-al doilea principiu, mai exact decât primul, afirma că relația dintre angajator și salariat era un tip special de contract liber între indivizi liberi și că trebuie să fie supusă legilor privitoare la asemenea contracte; era o încălcare a libertății ca legea să intervină în acordurile de muncă sau ca sindicatele să exercite presiuni colective asupra angajatorilor pentru a îmbunătăți condițiile de muncă. Aceste două principii, exprimând ceea ce poate fi numit „doctrina pură a capitalismului și a competiției libere", mai aveau puțini susținători în ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Acest fapt era, în parte, rezultatul propagandei socialiste și, în parte, era datorat schimbărilor din economia mondială care făcuseră nefuncțional idealul unui liber schimb lipsit de orice restricții. Ideile socialiste distruseseră ficțiunea că angajatorul și salariatul se întâlnesc pe picior de egalitate, iar cei mai mulți teoreticieni liberali abandonaseră complet această idee. S-a recunoscut, ca urmare, că instituțiile legislative aveau dreptul și datoria să reglementeze sistemul contractelor de muncă și să restrângă anumite forme de exploatare și a fost acceptat și dreptul muncitorilor de a forma asociații pentru apărarea colectivă a intereselor lor în fața angajatorilor.

Recunoașterea principiului intervenției statale între muncitori și angajatori și a posibilității de a exercita o presiune prin intermediul unor instituții legislative alese liber a confruntat partidele socialiste din Europa de Vest cu o situație pentru care strategia marxistă nu oferea niciun răspuns clar. Dacă socialiștii deveneau membri ai parlamentelor burgheze și contribuiau la adoptarea unor legi în interesul clasei muncitoare, nu participau ei oare la reformarea capitalismului? Anarhiștii i-au acuzat că, făcând acest lucru, au recunoscut, implicit, că sistemul capitalist era remediabil, deși Marx afirmase contrariul.

Marxiștii ortodocși au răspuns acestei acuze spunând că sistemul capitalist nu poate fi reformat în sensul de a înceta să mai fie capitalism, evoluând spre o ordine socialistă, dar că lupta pentru îmbunătățirea situației muncitorilor în capitalism era esențială pentru dezvoltarea conștiinței lor de clasă. Lăsați la mila capitaliștilor, lipsiți de educație și epuizați de muncă, muncitorii nu vor fi niciodată capabili să-și joace rolul în revoluția socialistă.

Dilema cea mai acută privea mai ales alianțele temporare cu grupurile parlamentare nonsocialiste. Dacă socialiștii ar fi refuzat, din principiu, orice asociere cu partidele de centru, ar fi pierdut orice speranță de a obține concesii în favoarea clasei muncitoare și ar fi permis avantajul conservatorilor și al dreptei. Dar, dacă

acceptau un asemenea tip de asociere, însemna că stabileau relații de cooperare cu burghezia în vederea îmbunătățirii sistemului capitalist, tocind astfel ascuțișul antagonismului de clasă. În țări ca Rusia, unde sistemul parlamentar fie nu exista, fie era prea slab din punctul de vedere al socialiștilor, nu apărea o asemenea problemă; parlamentul putea fi un aliat apropiat numai în scopurile propagandei, fără a putea fi un mijloc eficace de reformă socială. Dar acolo unde asemenea reforme s-au dovedit posibile, era greu de trasat o linie între lupta pentru îmbunătățirea condițiilor și „reformism" în sens peiorativ. Anarhiștii susțineau că orice formă de acțiune politică, mai ales cele din parlament, demoraliza muncitorii, sugerându-le că se producea o schimbare în bine a capitalismului; distincția care putea fi trasată între un partid burghez și un altfel de partid ascundea de proletariat clivajul fundamental dintre clase ostile. Ortodocșii au răspuns acestei afirmații spunând că nu era indiferent pentru viitorul socialismului dacă muncitorii trăiau într-un imperiu, o tiranie sau o republică. Nu era contrar luptei de clasă să aperi republicanismul și democrația burgheze împotriva forțelor reacționare, a clericalismului și a clicilor militare; o republică burgheză nu poate duce prin ea însăși la bun sfârșit programul socialist, dar oferă condiții mai bune pentru ca proletariatul să-și poată continua lupta.

Istoria mișcării socialiste este istoria unei dezbateri continue între aceste două puncte de vedere. Fiecare parte putea găsi afirmații ale lui Marx care să îi justifice atitudinea. Dacă se susținea că proletariatul nu aparține societății burgheze și că acesta nu o poate schimba în bine, putând numai să o distrugă, că legile naturale ale producției capitaliste funcționează împotriva muncitorilor și că această stare de fapt nu poate fi modificată, așa cum obiectele fizice nu pot fi determinate să cadă în sus, în loc să cadă în jos, atunci orice luptă pentru reformă, orice alianță parlamentară temporară și orice distincție între un partid burghez și un alt fel de partid sunt o trădare a proletariatului și o abandonare a revoluției. Dar, pe de altă parte, nu a respins oare Marx în mod explicit credința lui Lassalle că toate clasele neproletare formează o singură masă reacționară? Nu a aprobat el oare lupta proletariatului pentru drepturi democratice și reglementarea condițiilor de muncă, deci nu pentru o revoluție totală, și nu a condamnat el principiul absurd „cu cât mai rău, cu atât mai bine"?

Anarhiștii, în special anarho-sindicaliștii, au respins tacticile parlamentare și orice idee de a reforma capitalismul sau de a

negocia cu burghezia. Generația mai vârstnică de socialiști ortodocși, precum Guesde, și tânăra stângă germană au acceptat nevoia de acțiune politică, opunându-se însă alianțelor temporare; aceștia nu priveau lupta pentru reformă ca valoroasă în sine, ci numai în vederea scopului ultim. Ortodocșii cu vederi de centru au acceptat alianțele politice cu condiția ca partidul clasei muncitoare să rămână complet independent și au admis că lupta pentru obiective pe termen scurt era valabilă în sine. Aripa de dreapta (Jaurès, Turati), pe lângă faptul că era pregătită să cadă de acord cu oricine în vederea interesului imediat al proletariatului, privea reformele din societatea capitalistă ca având o semnificație socialistă, pentru că inserau elemente socialiste în sânul unei realități burgheze. Exista o ruptură clară între sindicaliști și restul mișcării și între socialismul lui Jaurès și poziția ortodoxă. Între școlile de gândire intermediare, granițele erau mai fluide și se făceau simțite numai în anumite controverse ocazionale.

Pe parcursul existenței sale, Internaționala a II-a a fost dominată de social-
democrația germană. Mișcarea socialistă germană era cea mai numeroasă și mai uniformă, fiind și cea mai bine pregătită din punct de vedere doctrinar. Partidul lui Lassalle, fondat în 1863, s-a bucurat de o susținere considerabilă din partea muncitorilor chiar și după moartea fondatorului, dar nu a produs mari teoreticieni sau oameni de acțiune. Partidul a păstrat dogmatic viziunea fondatorului său, care credea că problema socială poate fi rezolvată prin crearea unor cooperative de producție cu ajutorul statului și prin eliminarea treptată a sistemului de muncă salariată. Lassalle credea că, pentru a atinge acest scop, clasa muncitoare ar fi trebuit mai întâi să obțină o majoritate parlamentară, iar această posibilitate părea atât de îndepărtată, încât programul partidului a ajuns să pară lipsit de conținut practic. Un nou partid, Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDA), a fost creat în 1869 la Eisenach, sub conducerea lui August Bebel și Wilhelm Liebknecht. Bebel (1840–1913) era strungar de meserie și lucrase în tinerețe mai mulți ani ca zilier, devenind apoi un tânăr membru activ al asociației muncitorilor din Leipzig. Acolo, în 1864, l-a cunoscut pe Liebknecht (1826–1900), care a fost mentorul tânărului său prieten, pe care l-a inițiat în teoria marxistă. Liebknecht locuise în străinătate mai mulți ani, după Revoluția din 1848; îi cunoscuse pe Marx și Engels în Anglia și adoptase teoriile lor sociale. Bebel și Liebknecht au fost ulterior aleși în Reichstag și s-au opus războiului cu Franța și anexării Alsaciei și Lorenei. Bebel nu era

un teoretician, dar lucrarea sa principală, dacă lăsăm la o parte memoriile sale, intitulată *Die Frau und der Sozialismus* (*Femeia în socialism*, 1883), a fost citită cu pasiune de două sau trei generații de socialiști; importanța ei a constat în faptul că a determinat întreaga mișcare socialistă să adopte cauza emancipării femeilor și a drepturilor egale. Bebel s-a bucurat de autoritate morală în mișcarea socialistă germană și europeană și a dat dovadă de abilitate tactică în disputele din interiorul partidului. A fost preocupat în primul rând de apărarea unității (partinice), iar faptul că organizația de partid nu a suferit în timpul conflictului de mai târziu cu revizionismul s-a datorat, în principal, influenței sale.

În 1875, partidul lui Lassalle și cel al lui Eisenach s-au unit la Gotha pentru a forma Partidul Socialist al Muncitorilor. Programul de la Gotha, criticat cu asprime de Marx, era un compromis între strategia lui Lassalle și marxism, în care erau menținute principiile fundamentale ale celui dintâi; în practică, totuși, influența marxismului devenea din ce în ce mai puternică. Nici Bebel, nici Liebknecht nu erau, prin natura lor, niște doctrinari; ei au acceptat principiile fundamentale ale socialismului marxist fără a fi, însă, interesați de corectitudinea absolută a formulelor teoretice care nu aveau o aplicație imediată în lupta concretă. Ei credeau că socialismul va trimfa, în final, cu mijloace revoluționare, dar aceasta era, mai curând, o speranță generică decât o directivă politică. Ei au organizat mișcarea socialistă germană, creând o forță puternică ce a devenit un exemplu pentru restul Europei.

În 1878, Bismarck a folosit pretextul unui atentat la viața împăratului pentru a emite o lege de urgență care interzicea întâlnirile și publicațiile socialiste și care dizolva organizațiile locale de partid. Mulți lideri au fost forțați să emigreze, dar partidul nu s-a dat bătut și a reușit să își mențină și chiar să își extindă influența. În acest moment, Kautsky a fondat la Stuttgart publicația lunară Die Neue Zeit, aparent ca pe o inițiativă privată, care a devenit un punct de referință pentru întreaga mișcare marxistă europeană. La Zürich, Bernstein edita Sozialdemokrat, o publicație mai puțin teoretică care a devenit unul dintre principalele organe ale vieții de partid în timpul perioadei de represiune. Legea antisocialistă a fost abrogată în 1890 și, în acel an, partidul a obținut la alegeri un milion și jumătate de voturi și 35 de locuri în Reichstag. În anul următor, Congresul de la Erfurt a adoptat un nou program trasat de Kautsky și Bernstein; acesta a fost purificat de lassalleanism, reflectând în mod fidel doctrina

marxistă, în versiunea ei aprobată de Engels. Acest program susținea că va avea loc o concentrare tot mai mare a capitalului care îi va scoate din competiție pe micii întreprinzători și va intensifica lupta de clasă. Programul vorbea despre exploatarea proletariatului, despre crizele economice și despre incompatibilitatea crescândă între proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și utilizarea eficientă a tehnologiei existente. Programul a stabilit că era necesară o luptă pentru reforme, ca o pregătire pentru revoluția care va determina socializarea proprietății și subordonarea întregii producții față de nevoile sociale. El a subliniat și unitatea intereselor proletariatului la scară mondială. O a doua secțiune a programului se ocupa de obiective practice: sufragiul universal și egal, votul secret direct, reprezentarea proporțională, înlocuirea armatei permanente cu o miliție a poporului, libertatea de exprimare și de asociere, drepturi egale pentru femei, educație seculară obligatorie și gratuită, tratarea religiei ca pe o chestiune privată, asistență legală gratuită, alegerea judecătorilor și a magistraților, abolirea pedepsei cu moartea, îngrijirea medicală gratuită, impozitare progresivă, ziua de muncă de opt ore, interzicerea muncii copiilor până la paisprezece ani, supravegherea condițiilor de muncă.

Curând, a devenit evident că relația dintre partea practică a programului și cea teoretică nu era deloc clară. Disputa dintre ortodocși și revizioniști poate fi redusă la această întrebare: care dintre părțile Programului de la Erfurt exprima cu adevărat viziunea și politica partidului?

Cel de-al doilea stâlp al Internaționalei a fost Franța. Socialismul francez avea o tradiție mai bogată și mai variată decât cel german, fiind însă, din acest motiv, mai amenințat de disputele ideologice, iar doctrina marxistă nu s-a bucurat niciodată de o poziție dominantă aici. Partidul Muncitoresc Francez condus de Guesde avea unele afinități fundamentale cu social-democrația germană. Jules Guesde (1845–1922, pe numele real, Jules Bazile) a crescut în timpul celui de Al Doilea Imperiu, pe care l-a detestat încă din copilărie, devenind repede republican și ateu. Din 1867, a lucrat ca jurnalist la diferite publicații republicane, iar în 1870 a contribuit la fondarea ziarului Les Droits de l'Homme, o publicație democratică, deși nu socialistă. Condamnat la închisoare pentru cinci ani, pentru că susținuse Comuna, a fugit în Elveția, unde a întâlnit grupuri bakuniniste și a răspândit idei anarhiste în rândul imigranților francezi. Era încă anarhist în timpul șederii sale la Roma și la Milano, între 1872 și 1876, dar, la întoarcerea sa în Franța, a devenit marxist și

principalul fondator al partidului întemeiat pe baza doctrinei marxiste. În 1877 și 1878, în Franța au fost organizate două congrese ale muncitorilor, ambele dominate de tendințe reformiste. Cel de-al treilea, care a avut loc la Marsilia în octombrie 1879, a adoptat principalele premise ale socialismului marxist și a decis crearea unui partid al muncitorilor. În mai 1880, Guesde a fost la Londra pentru a discuta programul partidului cu Marx, Engels și Lafargue. Acest document, căruia Marx însuși i-a scris introducerea teoretică, era mai puțin elaborat decât Programul de la Erfurt, dar susținea obiective practice similare. A fost adoptat cu amendamente minore la Congresul de la Le Havre, în noiembrie 1880, dar, curând, a devenit evident că partidul nu era deloc unanim în privința interpretării sale. Unii membri susțineau că partidul ar trebui să își ajusteze programul la posibilitățile reale și să își stabilească doar obiective care pot fi îndeplinite în viitorul apropiat; acești membri au fost numiți „posibiliști" de către opozanții lor revoluționari, pe care ei îi numeau, în replică, „imposibiliști". Cel dintâi grup nu era interesat de acțiunea directă în vederea „scopului ultim", ci prefera să se concentreze asupra problemele locale și municipale, pe care le considera domeniul potrivit pentru activitatea partidului. O ruptură s-a produs în 1881–1882: membrii Partidului Muncitoresc Francez al lui Guesde au adoptat poziția care presupunea așteptarea unei revoluții globale care avea să înlăture capitalismul, în timp ce posibiliștii reuniți în Partidul Socialist Francez s-au orientat spre obiective imediate. Primii subliniau caracterul pur proletar al mișcării și se opuneau alianțelor cu radicalii nonsocialiști, iar ultimii doreau să își sporească influența în rândul micii burghezii și erau gata să încheie orice fel de alianță tactică locală. A fost înființat apoi un nou grup de posibiliști condus de Jean Allemane, care era, în mod esențial, un revoluționar, deși într-o manieră mai apropiată de Proudhon decât de Marx; spre deosebire de cei care îl urmau pe Guesde, acest grup nu credea în eficacitatea acțiunii politice, opunându-se, însă, în același timp, și reformismului pur al posibiliștilor. Între timp, Blanqui și-a format un grup propriu, condus după moartea sa, din 1881, de Édouard Vaillant. Grupul blanquist s-a alăturat în cele din urmă guesdiștilor, dar Vaillant a continuat să susțină apăsat distincția dintre el și marxiști. În afara acestor patru grupuri, au mai apărut ulterior și socialiști independenți ca Jaurès și Millerand.

La începutul secolului al XX-lea, socialismul francez era împărțit în trei mari curente: Partidul Socialist Francez, având-l

pe Jaurès ca principal ideolog, Partidul Socialist al Franței (guesdiști și blanquiști) și sindicaliștii. Guesdiștii erau preocupați de puritatea proletară și se opuneau înțelegerilor tactice cu partidele nonsocialiste sau intervenției în disputele din interiorul taberei burgheze. Ei nu credeau în valoarea acțiunii reformiste și respingeau ferm ideea că o reformă în cadrul sistemului burghez poate avea vreo însemnătate pentru socialism. Pe de altă parte, Jaurès și cei care îl urmau, deși priveau tranziția spre socialism prin intermediul revoluției, credeau că anumite instituții socialiste pot fi create și menținute și în societatea burgheză dat fiind că socialismul nu era o negare a republicanismului, ci o dezvoltare a principiilor sale. Ei erau dispuși și să încheie alianțe cu forțele nonsocialiste pentru a sprijini orice cauză apărată în acel moment de socialiști. Sindicaliștii, gruparea cel mai puțin importantă dintre cele trei, se opuneau din principiu oricărei activități politice și, în special, acțiunii parlamentare. Periodicul lor, Mouvement Socialiste, a fost editat din 1899 până în 1914 de Hubert Lagardelle, iar principalul ideolog al mișcării, care a rămas mereu în afara ei, era Georges Sorel. Grupurile Guesde și Jaurès s-au unit în 1905, fără însă ca acest lucru să pună capăt diferențelor ideologice din cadrul socialismului francez.

Cu toate acestea, în timpul Internaționalei a II-a, marxismul nu a produs niciun teoretician important în Franța. Guesde nu era un învățat, iar Lafargue, cel mai „clasic" marxist francez, era mai curând cineva care populariza ideile decât un gânditor independent. Jaurès și Sorel, oameni cu un scris original, puteau fi numiți marxiști numai într-un sens larg; amândoi au influențat însă viața intelectuală franceză prin interpretările lor la marxism, precum și în alte moduri.

Socialismul britanic nu a fost, cum am mai observat, influențat de doctrina marxistă. Într-un sens strict, în fundamentele ideologice ale fabianismului nu există nimic care să poată fi numit marxist. *Fabian Essays in Socialism* (*Eseuri fabiene despre socialism*, 1899), lucrarea care a stabilit principalele teme ale socialismului britanic pentru mai multe generații, conținea un program de reformă care era fie contrar teoriei marxiste, fie înrădăcinat în principii preluate din arsenalul obișnuit al socialismului secolului al XIX-lea. Fabienii nu erau interesați de filosofia socială decât în măsura în care aceasta era legată în mod direct de reforme fezabile. Principalele lor idealuri erau egalitatea și planificarea economică rațională; ei credeau că acestea pot fi înfăptuite prin presiune democratică în cadrul instituțiilor politice existente și prin îmbunătățirea constantă a acestora. Ei acceptau că

fenomenul concentrării capitalului a creat precondițiile economice naturale ale socialismului, dar credeau că reforma socială și limitarea treptată a venitului necuvenit vor permite trecerea la socialism fără distrugerea revoluționară a statului existent în acel moment. Se pare că, în decursul timpului, ideea organizării sociale raționale și științifice, precum și cea a eficienței economice, s-au impus în ideologia mișcării fabiene, în detrimentul valorilor democratice. În pofida importanței majore a mișcării britanice pentru istoria socialismului, aceasta nu a contribuit în mod semnificativ, în această perioadă, la dezvoltarea doctrinei marxiste; o excepție este, desigur, rolul britanic în formarea revizionismului european.

Mișcarea socialistă belgiană era mai marxistă decât cea britanică, dar, sub aspect doctrinar, era mai puțin sistematică decât cea germană. Partidul Muncitoresc Belgian, format în 1885, îl avea ca principal teoretician pe Émile Vandervelde (1866–1938), președintele Internaționalei între 1900 și 1914. El se considera un marxist, socotindu-se însă îndreptățit să se îndepărteze de anumite aspecte ale teoriei pe care le considera doctrinare; Plehanov, de pildă, nega complet faptul că ar fi fost un marxist. Dar Vandervelde nu era unul dintre acei lideri des întâlniți în Internationala a II-a interesați de doctrină numai pentru relația ei directă cu acțiunea politică și reformistă. Dimpotrivă, el se lupta să obțină o concepție despre lume „integrală“ și regreta că socialismul, spre deosebire de catolicism, nu dezvoltase o asemenea concepție. În *L'Idéalisme dans le marxisme* (1905), el a dat o interpretare foarte liberă materialismului istoric, reținând doar ideea generală a „influenței reciproce“ a tuturor circumstanțelor istorice tehnice, economice, politice și spirituale, o poziție pe care aproape oricine o accepta în acel timp, dar care nu lăsa niciun loc pentru monismul marxist. Vandervelde a susținut, pe urmele lui Croce, și că termenul de „materialism istoric“ era înșelător. Niciun tip de schimbare istorică nu era în mod absolut anterioară alteia, iar în diferite circumstanțe, tipuri diferite de schimbare puteau oferi impulsul inițial. Procesele demografice sau schimbările mediului geografic pot influența prin ele însele procesele sociale. Nu considera adevărat nici că fenomenele spirituale sunt numai o consecință a schimbărilor din structura economică; ele nu pot să existe în afara structurii, la fel cum o plantă are nevoie de sol pentru a putea crește, dar este absurd să crezi că solul ar fi, din acest motiv, cauza plantei. Considera că dezvoltarea tehnică este influențată, la rândul ei, de activitatea intelectuală a omului, care este un

fenomen spiritual. Factorii morali jucau la el un rol independent în schimbarea istorică: Marx și Engels au fost animați, în atacul lor la adresa capitalismului, de unele considerații morale. Materialismul istoric era, în viziunea lui, un instrument util în căutarea cauzelor ascunse ale ideilor și instituțiilor sociale, dar considera greșit să îl privești ca pe singura cauză a întregului proces istoric. Argumentând în acest mod, Vandervelde a respins aspectul determinist al doctrinei, acceptând în același timp că tendința generală a economiei capitaliste mergea către socializarea industriei. Aceasta nu înseamnă că el accepta teoria „creșterii sărăciei" sau teoria socialismului care necesită transferul întregii producții în proprietatea publică sau teoria caracterului inevitabil al revoluției. Dimpotrivă, toate semnele indicau că, după el, socialismul se va extinde treptat, în moduri diferite și în forme nu neapărat identice peste tot.

Socializarea nu era identică la el cu naționalizarea; unul dintre elementele centrale ale socializării era eliminarea treptată a autorității politice centralizate în stat. Dezvoltarea socialismului putea fi sprjinită mai curând de grupuri locale și de forme de autoguvernare care permiteau un control social real asupra procesului de producție.

Vandervelde nu a fost un teoretician de marcă, iar viziunea lui asupra problemelor teoretice era, de obicei, superficială și bazată pe locuri comune. În politică, el a fost probabil mai apropiat de Jaurès, fără a avea calitățile retorice și analitice ale acestuia.

Mișcarea socialistă austriacă a fost, după cea germană, cea mai activă sub aspect teoretic. Partidul Social Democrat creat în 1888 a fost condus mult timp de Victor Adler (1852–1918), care era medic de profesie. Acesta nu a fost un teoretician original, iar în privința chestiunilor importante a adoptat, de regulă, o poziție apropiată de esența ortodoxiei germane. Marea realizare a partidului austriac a fost legalizarea sufragiului universal în 1907, un eveniment care a fost sprijinit în mare parte și de contextul Revoluției Ruse. În monarhia multinațională a Habsburgilor, social-democrații trebuiau să se confrunte permanent cu conflictele dintre naționalități atât în stat, cât și în partid, ceea ce a făcut ca și ideologii partidului să se ocupe pe larg de analizarea problemei naționale din punct de vedere marxist. Cele mai cunoscute lucrări pe această temă sunt cele ale lui Otto Bauer și Karl Renner. Ambii erau lideri ai așa-numitului austro-marxism, o mișcare care îi includea și pe Max Adler, Rudolf Hilferding, Gustav Eckstein și pe fiul lui Adler, Friedrich. Austro-marxiștii au produs lucrări teoretice importante care, în marea lor parte, erau

privite cu neîncredere de ortodocși, pentru că refuzau să înțeleagă marxismul ca pe un sistem atotcuprinzător și nu ezitau să îl combine cu alte surse; ei au încercat (și nu au fost singurii care au făcut asta) mai ales să încorporeze categoriile morale și epistemologice kantiene în filosofia marxistă a istoriei. Cei mai mulți dintre ei aparțineau generației născute după 1870, care îi includea și pe Lenin, Troțki, Rosa Luxemburg și pe mulți alți lideri ai socialismului rus. Această generație nu a reușit să producă marxiști ortodocși de talia lui Kautsky, Plehanov, Lafargue și Labriola; polarizarea, care s-a produs ca o consecință, avea să fie cauza ideologică a diviziunii socialismului în două tabere ostile.

Mișcarea muncitorească din Italia a obținut în 1882, după câteva tentative ratate, independența față de mișcarea anarhistă, dar a adoptat doar în 1883, după două schimbări de nume, un program socialist de inspirație marxistă. Liderul mișcării era Filippo Turati (1857–1932), care nu era un teoretician, dar care credea în necesitatea unei politici bazate în mod hotărât pe reformă sau a unei politici „gradualiste". Singurii teoreticieni marxiști italieni din această perioadă au fost Antonio Labriola și Enrico Ferri. Labriola reprezenta curentul principal al ortodoxiei marxiste, în timp ce Ferri era chiar mai „darwinist" decât Kautsky.

Polonia a fost, de asemenea, un centru important al mișcării marxiste. În fapt, se poate spune că aici s-a produs pentru prima oară o ruptură a socialismului pe baza principiilor care aveau să separe mai târziu social-democrația de comunism. Partidul Social Democrat al Regatului Poloniei (adică al Poloniei Ruse) și al Lituaniei, cunoscut după inițialele lui poloneze ca SDKPiL, a fost primul partid comunist independent, subliniind rolul pur proletar al mișcării socialiste, refuzând orice legătură cu naționalismul polonez (sau cu orice alt naționalism) și profesând o fidelitate absolută față de doctrina marxistă. Pe de altă parte, îi lipseau trăsăturile care aveau să distingă social-democrația lui Lenin, adică ideea de partid privit ca o avangardă și folosirea revendicărilor țăranilor în lupta revoluționară. Cofondatorul acestui partid și principalul său teoretician a fost Rosa Luxemburg, care, deși era de origine poloneză, aparținea în mod fundamental mișcării socialiste germane. Un alt teoretician al SDKPiL a fost Julian Marchlewski, care a studiat istoria fiziocraților și teoria artei. Dar curentul principal al socialismului polonez a fost reprezentat de Partidul Socialist Polonez (PPS), care, în ansamblul său, poate fi cu greu calificat drept marxist; principalul său teoretician marxist a fost Kazimierz Kelles-Krauz.

Ludwik Krzywicki, un marxist neortodox și cel mai eminent sociolog al generației sale din Polonia, era, de asemenea, un apropiat al PPS. Un alt autor care aparține, cel puțin parțial, literaturii marxiste poloneze este Edward Abramowski, un filosof, un psiholog și un teoretician al mișcării anarho-cooperative. În sfârșit, un rol special în istoria marxismului îi revine lui Stanisław Brzozowski, care a făcut o încercare extrem de originală și neortodoxă de a-l interpreta pe Marx în termenii voluntarismului și subiectivismului colectiv.

Mișcarea socialistă olandeză și-a început lupta pe două fronturi, opunându-se, pe de o parte, sindicatelor catolice care se bazau pe principiile Papei Leon al XIII-lea din enciclica *Rerum Novarum* și, pe de altă parte, unei puternice tendințe anarhiste al cărei principal exponent era Domela Nieuwenhuis. La fel ca în Polonia, un puternic grup de stânga a apărut în cadrul social-democrației olandeze și a format, în cele din urmă, un partid independent, care va deveni nucleul viitorului Partid Comunist. Ideologul său principal, Anton Pannekoek (1873–1960), era un opozant implacabil al „iluziei parlamentare" și al capcanelor reformismului, declarând mereu că socialismul necesita o înlăturare violentă a mașinăriei de stat burgheze și că nu putea fi construit în mod gradat în condiții capitaliste. Pannekoek a fost de partea lui Lenin la Conferința de la Zimmerwald din 1915, iar mai târziu a aparținut aripii de stânga, antiparlamentariste, a mișcării comuniste olandeze.

Deși în mai toate țările europene erau prezente grupuri mai mari sau mai mici de marxiști, se poate spune că mișcarea marxistă a fost un fenomen caracteristic pentru Europa Centrală și de Est. Internaționala a II-a nu poate fi numită marxistă decât într-un sens aproximativ și nici nu a fost vreodată condusă și organizată într-un mod la fel de centralizat precum Cominternul. Criteriile pentru a fi membru al Internaționalei nu au fost niciodată bine definite, dat fiind că în anumite state nici nu exista o distincție clară între partide politice și mișcări sindicale. Cu toate acestea, la primul său congres de la Paris, din iulie 1889, a participat întreaga elită a marxismului european, inclusiv Engels, deși el își exprimase în mai multe scrisori îndoielile legate de crearea unei organizații internaționale. Conflictul dintre guesdiști și posibiliști a însemnat, într-un sens strict, că, încă de la început, congresul fondator s-a divizat în două părți, ceea ce a condus la o confuzie generală. Cu toate acestea, a fost unicul congres marxist cu impact real asupra istoriei ulterioare a socialismului. Printre cele douăzeci de țări reprezentate s-au numărat Germania

(Liebknecht, Bebel și alții), Franța (Guesde, Vaillant), Rusia (Plehanov, Lavrov), Austria (Victor Adler), Marea Britanie (William Morris), Belgia, Polonia (Mendelson, Daszyński) și Olanda. Au fost adoptate rezoluții privitoare la ziua de muncă de opt ore, la înlocuirea armatelor permanente cu o miliție generală, la ziua liberă de 1 mai, la lupta pentru legislație socială și pentru sufragiu universal privit ca mijloc de a ajunge la putere. Între 1889 și 1990, Internaționala nu a avut nicio activitate reală, cu excepția congreselor; la cel de-al cincilea congres, a înființat un organ permanent, Biroul Internațional Socialist, dar acesta era numai o agenție de informații, și nu o instituție directoare. Lista congreselor care au avut loc între 1889 și 1914 este: Bruxelles – 1891, Zürich – 1893, Londra – 1896, Paris – 1900, Amsterdam – 1904, Stuttgart – 1907, Copenhaga – 1910 și Basel – 1912.

Problema crucială în timpul acestei prime faze a Internaționalei, până la Congresul de la Londra, a fost legată de controversa cu anarhiștii. Aceștia au contribuit în mare măsură la scindarea Internaționalei I, dar, în parte, și din cauza ideologiei lor, nu au reușit să creeze o organizație independentă durabilă. În consecință, aripa anarhistă a Internaționalei I și-a încetat repede existența. La începutul anilor 1880 a fost înființată o asociație anarhistă (Alianța Muncitorească Internațională), avându-i printre membrii săi pe Kropotkin, Malatesta și Élisée Reclus, fără a avea însă vreo doctrină clară sau mijloace de acțiune sincronizată. Mișcarea anarhistă era definită mai mult în termeni negativi, existând în cadrul ei tot atâtea subgrupuri câți autori individuali sau activiști politici. Principala lor bază de asociere era credința că ființele umane lăsate în voia înclinațiilor lor sunt capabile să formeze comunități armonioase și că originea răului se află în instituțiile impersonale și, mai ales, în stat. În aparență, opoziția indivizilor reali față de instituțiile lipsite de identitate este în acord cu filosofia socială a lui Marx. Totuși, cele două perspective nu sunt identice. Marx credea că socialismul va restaura viața individuală a omului în toată plinătatea ei și că va aboli toate organismele politice autonome înlocuind în acest mod falsele forme de comunitate cu asocierea directă a indivizilor. Dar tot el susținea că nu se putea realiza o întoarcere la o comunitate „organică“ doar prin simpla lichidare a instituțiilor existente și că aceasta presupunea reorganizarea societății civile pe baza tehnicii și organizării muncii, care erau produsul lumii capitaliste. Statul, ca instrument de coerciție, avea să devină superfluu, dar nu și administrarea centralizată a resurselor materiale și a producției. În viziunea lui Marx, răsturnarea statului și a autorității politice nu

implica distrugerea organizării sociale și industriale; însă el credea că socializarea proprietății avea să prevină degenerarea organizării sociale într-un instrument al violenței și într-o sursă de inegalitate socială. Dacă statul ar fi distrus și dacă, în același timp, procesele de producție ar fi lăsate în gestiunea unor grupuri sau indivizi necoordonați, rezultatul ar fi fost, în mod necesar, o întoarcere la capitalismul cel mai strict.

Această perspectivă a lui Marx implică existența unor legi naturale care guvernează o economie bazată pe comerț, independent de voința indivizilor. Anarhiștii, pe de altă parte, credeau în mod generic că înclinația ființelor umane către o cooperare binevoitoare ar putea preveni orice nedreptate după ce instituțiile tiraniei ar fi înlăturate. Kropotkin, în *Etica* sa și în lucrarea *Ajutorul reciproc, un factor de evoluție*, susținea, împotriva darwiniștilor, că legea vieții în cadrul unei anumite specii nu este cea a forței și rivalității, ci aceea a ajutorului și a cooperării; de aici, a tras concluzia reconfortantă că înclinațiile naturale ale indivizilor ar putea asigura armonia societății. Doar puțini dintre anarhiști profesau un egoism absolut à la Stirner; cei mai mulți credeau că nu există niciun conflict fundamental între interesele individuale și că dezacordurile vor înceta atunci când oamenii își vor percepe adevărata lor natură și se vor elibera de mistificarea politică și religioasă și de corupția pe care tirania a impus-o asupra lor. De aceea, anarhiștii atacau frecvent socialismul marxist ca pe o nouă formă de tiranie menită să o înlocuiască pe cea a burgheziei. Marxiștii pretindeau că obiectivul lor era o organizare socială în care democrația, sub toate formele sale, nu va fi doar menținută, ci va deveni, în sfârșit, o realitate, pentru că democrația legală avea să fie întărită de producția democratică; dar statul, ca instrument de organizare a producției, a schimbului și a comunicării, nu poate fi totuși distrus fără a distruge societatea. Anarhiștii răspundeau la aceasta spunând că „un stat democratic“ sau „un stat bazat pe libertate“ era o contradicție în termeni din moment ce orice formă de stat dădea naștere, inevitabil, privilegiilor, inegalității și violenței. Anarhiștii se opuneau și propagandei pentru reforme, precum ziua de lucru de opt ore, susținând că acest gen de concesii mici nu putea decât să întărească și să perpetueze organizarea opresiunii. Și acțiunea politică (în sensul angajării partidelor socialiste în competiție și rivalități curente) în alegeri etc. era o fraudă în detrimentul claselor asuprite. A aștepta verdictul votului însemna să susții legalitatea instituțiilor politice existente. Anarhiștii se opuneau, de aceea, în egală măsură, luptei economice și politice pentru victorii

imediate. Ei își puneau speranțele ori în transformarea conștiinței morale a celor asupriți, care ar fi provocat prăbușirea instituțiilor coercitive, ori într-o revoluție violentă pregătită de o conspirație teroristă. Idealul lor erau egalitatea completă și abolirea tuturor formelor de organizare care depășeau limitele democrației imediate, adică descentralizarea completă a vieții publice. În plus, anarhiștii și, în special, sindicaliștii îi priveau cu neîncredere pe intelectualii din clasa de mijloc în mișcarea revoluționară, suspectându-i că încearcă să-i domine pe muncitori. Anumite grupări anarhiste manifestau o ură violentă față de intelectuali ca atare, dar și față de întregul domeniu al cunoașterii științifice și al artei; era de datoria clasei muncitoare, credeau ei, să rupă orice legătură cu cultura, așa cum era ea în formele în care existase până atunci. Această tendință era reprezentată doar de câțiva publiciști și de câteva grupări, fiind însă conformă cu spiritul unei mișcări care urmărea să reînceapă istoria umanității, să se întoarcă la ziua a șasea a Creației și să reinstaureze o stare de puritate paradiziacă a umanității.

Anarhiștii aveau o anumită influență în Franța, în parte datorită tradiției proudhoniste. Erau și mai puternici în Spania și în Italia și dețineau grupuri active în Olanda și în Belgia; nu aveau însă organizații solide în Germania. La congresele de la Zürich și Londra au fost, în cele din urmă, excluși din Internațională, după ce a fost adoptată o regulă care limita calitatea de membru la partidele care admiteau că activitatea politică era indispensabilă.

În perioada 1896–1900, între Congresul de la Londra și cel de la Paris, s-au produs evenimente care au scos la lumină și au amplificat diferențele din cadrul mișcării socialiste: Afacerea Dreyfus, controversa legată de intrarea lui Millerand în guvernul Waldeck-Rousseau în perioada 1899–1902 și dezbaterea asupra revizionismului din Germania. Agitația legată de Dreyfus și de „ministerialism“ poate părea una pur tactică, dar, în fapt, aceste probleme presupuneau întrebări fundamentale legate de interpretarea noțiunii de clasă de către mișcarea socialistă franceză. Cei conduși de Jaurès, care pretindeau ca partidul să se angajeze fără rezervă în apărarea lui Dreyfus, susțineau că socialismul, ca o cauză a întregii umanități și a valorilor morale create de-a lungul istoriei, trebuia să se ridice împotriva oricărei nedreptăți, chiar dacă victima ei era un membru al clasei conducătoare. Guesde și susținătorii săi obiectau că, dacă partidul ar sări în apărarea unui anumit membru al castei militare, ar face să devină neclară diferența dintre partidul proletar și radicalismul

burghez și că, slăbind în acest fel conștiința de clasă, ar face jocul burgheziei. Disputa poate fi privită și ca reflectând implicit două interpretări diferite ale marxismului. Marx însuși, mai ales după polemica sa cu „adevăratul socialism" german, a susținut că, deși socialismul este un interes al întregii umanități, și nu doar al unei singure clase, progresul către socialism este interesul clasei muncitoare și trebuie, de aceea, să fie inspirat de interesele acestei clase, și nu de valorile morale ale omenirii, în general. Aceasta poate să însemne că socialiștii nu trebuie să se implice în conflicte care nu afectează interesele proletarilor, mai ales în conflictele dintre diversele segmente ale burgheziei, care, prin definiție, nu pot fi susținătoare ale valorilor socialiste. După Guesde, era posibil să aperi exclusivismul politic al clasei muncitoare și să tratezi clasele exploatatoare ca pe o tabără unică uniformă, în esență ostilă.

(Anumiți socialiști au arătat și că partidul ar suferi inutil la alegeri dacă s-ar manifesta prea mult în favoarea lui Dreyfus, dar Guesde a respins ca nedemn acest punct de vedere.) Dar se puteau formula, tot pe baza doctrinei lui Marx, și argumente strategice și teoretice care proveneau din direcția opusă. Marx nu a acceptat principiul exagerat de simplist și distrugător că nu contează, pentru proletariat, ce fel de sistem a dominat până în ziua revoluției; dimpotrivă, el și Engels au făcut în mod repetat distincție între reacțiune și democrație, între regaliști și republicani, între clericaliști și radicali în cadrul grupărilor politice ale claselor asupritoare. Așa cum bine știau, pasivitatea clasei muncitoare în fața disputelor burgheze însemna nu doar o întârziere a revoluției, ci și o condamnare a muncitorilor la neputință. (O dispută similară, în esență, deși mai clar articulată, a fost cea dintre marxiștii ruși asupra participării clasei muncitoare la o revoluție burgheză.)

Cu toate acestea, Jaurès și-a întemeiat poziția pe alte baze, din punct de vedere marxist mai nesigure, și anume că partidul trebuie să joace un rol activ în toate conflictele care implică valori morale universale, pentru că, prin apărarea acestor valori, contribuia la construirea realității socialiste în plină societate burgheză. Dacă *ouvrierismul* profesat de Guesde era, fără îndoială, o interpretare prea simplificată și falsă a marxismului, Jaurès devia spre neortodoxie atunci când prezenta angajamentul moral al partidului ca fiind, în sine, o realizare a socialismului. În viziunea lui Marx, revoluția socialistă avea să fie o ruptură violentă a continuității cu instituțiile burgheze, care nu putea fi cu siguranță realizată nici în întregime și nici măcar parțial în cadrul societății

burgheze. Unui marxist ortodox, așadar, i s-ar fi putut părea că sprijinirea lui Dreyfus ar fi fost justificată strategic sau tactic, dar nu și moral. Pe de altă parte, era greu să găsești un text al lui Marx care să afirme că revoluția însemna o ruptură cu continuitatea morală și cu cea instituțională. Dacă Marx ar fi adoptat această perspectivă, ar fi însemnat, implicit, că socialiștii se bucură de o libertate morală completă în raport cu societatea burgheză. Dar nu îl condamnase Engels pe Bakunin tocmai pentru că tratase toate preceptele morale ca pe niște arme strategice, susținând, de exemplu, că inviolabilitatea contractelor era o prejudecată burgheză? O dată în plus, problema nu putea fi tranșată fără echivoc apelând la părinții socialismului științific.

Problema lui Dreyfus nu era totuși atât de stringentă pentru ei cât ar fi trebuit să fie, așa că niciunul dintre socialiști nu considera că e nevoie să pună întrebarea: „pentru sau împotrivă?“ Mai mult, nici chiar Guesde nu a propus ca partidul să ignore total afacerea. Adversarii lui Dreyfus reprezentau reacțiunea obscură, militarismul, șovinismul și antisemitismul, asupra cărora nu existau divergențe în tabăra socialistă. Chestiunea Millerand a fost mai delicată, provocând întrebarea dacă și în ce condiții un socialist avea motive justificate să se alăture unui cabinet burghez, în cazul de față un cabinet din care făcea parte și generalul Galliffet, cel care reprimase sângeros Comuna din Paris. Cei care îi luau apărarea lui Millerand susțineau că prezența unui socialist în guvern nu putea să-i modifice caracterul de clasă, dar putea să domolească elementele reacționare și să promoveze reforme în cadrul sistemului existent, o politică ce întrunea acordul de principiu al partidului. Oponenții acestei poziții răspundeau că participarea unui socialist crea confuzie în rândul proletariatului, dând impresia că partidul colabora cu cei care dețineau autoritatea; de asemenea, însemna că partidul avea o anumită responsabilitate pentru acțiunile guvernului burghez.

Chestiunea Millerand a fost dezbătută în cadrul Congresului de la Paris al Internaționalei din 1900, la care Vandervelde și Jaurès au susținut că înțelegerile dintre socialiști și celelalte partide puteau fi admise când era vorba de apărarea libertăților democratice (problema legilor de urgență din Italia), de drepturile individului sau, pur și simplu, de scopuri electorale. Congresul a adoptat o rezoluție de compromis propusă de Kautsky, care stipula că socialiștii pot participa la un guvern nonsocialist în circumstanțe excepționale, cu condiția ca acțiunea lor să rămână sub comanda partidului și să nu fie privită ca un transfer parțial al puterii.

Disputa asupra revizionismului a fost cel mai important eveniment din istoria ideologică a Internaționalei a II-a și necesită, de aceea, o discuție separată. Internaționala era mai puțin preocupată de sursele teoretice ale antagonismului dintre revizioniști și ortodocși decât de chestiunea reformismului și a semnificației reformelor, care, din punct de vedere teoretic, reflecta niște divergențe fundamentale. Social-democrații germani au adoptat o rezoluție împotriva revizionismului la congresul de la Dresda, iar la congresul de la Amsterdam, Guesde a propus ca Internaționala să adopte aceeași rezoluție. Cu această ocazie, Jaurès a ținut faimosul său discurs în care a declarat că rigiditatea doctrinară a socialiștilor germani era doar o mască a ineficacității lor practice (mișcarea socialistă franceză era, în fapt, mult mai puțin numeroasă decât cea germană, dar mult mai militantă). Rezoluția antirevizionistă a fost adoptată de o majoritate, dar mișcarea revizionistă a continuat să se dezvolte. Partidul german nu i-a exclus pe membrii săi revizioniști; nici Bebel, nici Kautsky nu își doreau o ruptură, iar puterea revizionismului nu consta atât în argumentele teoretice ale lui Bernstein, cât în situația practică a clasei muncitoare germane. Acei activiști de partid care îl susțineau pe Bernstein erau interesați nu de critica lui la adresa dialecticii si nici măcar de teoria valorii sau a concentrării capitalului; ei reflectau, mai curând, acea stare de spirit a liderilor muncitorilor care vedeau o uriașă diferență între formulele revoluționare seci din programul partidului și politica sa reală, diferență care nu mai putea atribui un înțeles practic dogmelor marxiste tradiționale. În teorie, desigur, nici importanța sporită a instituțiilor parlamentare (mult mai mare în Marea Britanie, Franța sau Belgia decât în Germania), nici obținerea unei mai bune legislații a muncii sau alte reforme de acest gen n-ar fi trebuit să afecteze atitudinea revoluționară a proletariatului. Conform doctrinei, tot ceea ce reușea clasa muncitoare să obțină în capitalism, în direcția reformelor sociale sau a libertăților democratice, ar fi trebuit să trezească conștiința revoluționară și niciun marxist ortodox nu putea admite că lucrurile ar fi stat altfel. Dar criza generată de revizionism a accentuat semnificația socială a reformelor și a stimulat studiul premiselor teoretice ale marxismului în această privință. Curând, a devenit evident că disputa afecta, direct sau indirect, multe dintre categoriile fundamentale ale marxismului. Ideea de revoluție, clase și luptă de clasă, continuitatea și discontinuitatea culturii, statul, caracterul istoric inevitabil și chiar înțelesul socialismului, toate acestea erau puse în discuție. După angajarea în dezbaterea asupra

revizionismului, marxismul ortodox nu a mai putut fi ceea ce fusese înainte. Câțiva dintre adepții săi au rămas pe vechile poziții, dar, treptat, noi forme de ortodoxie au ajuns să înlocuiască marxismul „clasic" al lui Kautsky, Bebel și Labriola.

Ultimii ani ai Internaționalei a II-a au fost umbriți de apropierea războiului. Amenințarea unui conflict european și problema politicii socialiste au fost discutate cu mai multe ocazii, mai ales la Congresul de la Stuttgart din 1907. Chestiunea era strâns legată de problema naționalităților și autodeterminării. Anumite principii generale erau acceptate de toți socialiștii. Cu excepția unui grup de social-democrați germani, toți socialiștii se opuneau principiilor militarismului și colonialismului, precum și opresiunii naționale. Dar aceasta nu a fost de ajuns pentru a determina o atitudine comună față de război sau față de anumite conflicte internaționale. Internaționala a condamnat militarismul în termeni generali la Bruxelles, în 1891, iar la Londra, în 1896, a adoptat decizia de a înlocui armatele permanente cu miliții ale poporului. Dar, dat fiind faptul că partidele socialiste erau organizate pe baze naționale și că erau obligate, dacă începea războiul, să adopte o poziție ținând cont de acțiunea propriilor guverne, aceste rezoluții nu atrăgeau nicio consecință concretă pentru vreunul dintre ele. În ceea ce privește discuțiile despre război și despre pace, se pot sublinia câteva aspecte generale.

Guesde, fidel ca întotdeauna marxismului dogmatic, nu privea cu entuziasm nicio campanie anume împotriva războiului; războaiele erau inevitabile în capitalism și singurul mod de a le pune capăt era abolirea capitalismului. Aceasta era, de fapt, o reluare, la nivel internațional, a poziției lui Guesde cu privire la Afacerea Dreyfus. În opinia lui, socialiștii nu ar trebui să intervină în disputele dintre clasele asupritoare; războiul imperialist este o dispută de acest gen și, de aceea, nu trebuie să fie o preocupare a proletariatului. Aceasta a fost și poziția unor social-democrați germani, dar în practică ea presupunea abandonarea oricărei speranțe de a exercita o influență socialistă asupra evenimentelor. Dacă ar fi izbucnit războiul, o mare parte a proletariatului ar fi fost mobilizată obligatoriu și ar fi luat parte la măcelul general, iar dacă socialiștii ar fi stat deoparte în numele purității doctrinare, ar fi susținut în mod practic acțiunile guvernelor. De aceea, câțiva lideri au susținut că Internaționala trebuie să adopte o politică mai clară de prevenire a războiului. Jaurès și Vaillant susțineau rezistența activă, inclusiv o rebeliune, dacă era necesară; dar tot ei susțineau că o țară are dreptul să se apere dacă este atacată și că socialiștii au datoria să participe la apărare. În 1907, la Stuttgart,

Gustave Hervé a propus o rezoluție care chema la o grevă generală și la revoltă, în caz de război; dar germanii s-au opus, în primul rând pentru că se temeau că partidul lor ar putea fi scos în afara legii. Chiar și chemarea la grevă și la rebeliune se plasa în limitele unei politici „reformiste"; aripa de stânga, reprezentată de Lenin, Rosa Luxemburg și Karl Liebknecht, a înaintat propuneri mai radicale. În viziunea acestora, în cazul în care izbucnea un război, datoria socialiștilor nu era de a încerca să-i pună capăt fie prin grevă, fie prin invocarea dreptului internațional, ci să îl folosească pentru a răsturna sistemul capitalist. Rezoluția adoptată la Stuttgart vorbea în termeni generali despre acțiunea de a opri războiul sau despre folosirea lui pentru a grăbi prăbușirea capitalismului, dar acestea erau doar niște formulări ideologice care nu conțineau niciun plan de acțiune propriu-zisă. Ideea de a profita de un conflict imperialist putea fi interpretată, așa cum a făcut-o mai târziu Lenin, în sensul transformării sale într-un război civil, dar cei mai mulți conducători socialiști nu gândeau în acest fel. La Congresul de la Basel, din 1912, atmosfera era optimistă și tindea spre o concordie, în ciuda faptului că izbucnise Primul Război Balcanic. Aici a mai fost adoptată o rezoluție antirăzboi, a fost scandată lozinca „război împotriva războiului", iar delegații au plecat cu convingerea că mișcarea socialistă este destul de puternică pentru a preveni vărsarea de sânge pusă la cale de guvernele imperialiste.

În Internațională existau, de asemenea, păreri împărțite în problema autodeterminării naționale. Oprimarea națională era, desigur, condamnată de toți, dar nici această condamnare, nici teoria marxistă nu ofereau o soluție la complicatele probleme etnice din Europa Centrală și de Est. Se accepta, în mod generic, că, deși oprimarea națională și șovinismul erau contrare ideilor socialiste, cea dintâi era numai o „funcție" a oprimării sociale și că va dispărea odată cu ea; statul-națiune era, de asemenea, asociat cu dezvoltarea capitalismului și nu exista niciun motiv pentru ca marxiștii să îl considere un principiu călăuzitor. Marxiștii austrieci au înaintat ideea autonomiei culturale în interiorul unui stat multinațional; nu era nevoie ca statul să fie organizat pe baze naționale, dar fiecare comunitate etnică avea dreptul să își mențină tradițiile culturale și limba, fără niciun fel de amestec din afară. Rosa Luxemburg a atacat în mod violent principiul autodeterminării, pornind de la ideea că socialismul va elimina la momentul potrivit conflictele dintre națiuni; în plină luptă pentru socialism, ridicarea problemei naționale ca o chestiune separată ar fi putut distrage proletariatul de la propriul său

obiectiv și ar fi putut sprijini politica burgheză a unității naționale. Lenin și aripa de stânga a social-democraților au susținut dreptul fiecărei națiuni de a forma un stat propriu. Dogmatismul Rosei Luxemburg în această problemă era similar cu atitudinea rigidă a lui Guesde în privința altor dezacorduri; din moment ce toate procesele istorice erau determinate de lupta de clasă, nu exista o problemă națională separată și, în orice caz, acesta nu era un obiect demn de atenție pentru mișcarea clasei muncitoare. În ce-l privește pe Lenin, el nu a apărat ideea statului-națiune ca pe ceva bun în sine, ci a privit tensiunea națională și oprimarea ca pe niște surse de putere care puteau fi exploatate în interesul luptei de clasă.

Prăbușirea Internaționalei a II-a în pragul Războiului din 1914 a fost cu atât mai neprevăzută și dezolantă cu cât socialiștii își puseseră speranțe mari în puterea mișcării lor. Nici aripa stângă nu se așteptase la asta; inițial, Lenin a refuzat să creadă că social-democrații germani au acceptat chemarea la arme din partea statului lor. În fiecare țară europeană, majoritatea socialiștilor au adoptat fără echivoc o atitudine patriotică. Chiar și printre bolșevicii emigrați în Vest, mulți au făcut fără ezitare același lucru. Plehanov, părintele marxismului rusesc, nu avea niciun dubiu că Rusia trebuia apărată în fața invaziei și aproape toți menșevicii gândeau la fel. La începutul lui august, cea mai mare parte a membrilor partidului social-democrat din Reichstag a votat pentru acordarea creditelor de război; o minoritate care fusese depășită numeric la o reuniune anterioară a partidului s-a conformat deciziei majorității. La următorul vot în Reichstag, din decembrie, Karl Liebknecht a fost singurul care a rupt rândurile partidului. În următorii doi ani, numărul disidenților activi a sporit atât de mult, încât s-a produs o ruptură; cei care se opuneau războiului au fost excluși din partid și, în aprilie 1917, au format Partidul Socialist German Independent (USPD), ceea ce a divizat din nou membrii Partidului Socialist German (SPD). Războiul a generat noi diviziuni politice: USPD includea centriști ortodocși precum Kautsky și Hugo Haase (președintele SPD-ului după moartea lui Bebel din 1913), revizioniști ca Bernstein și aripa stângă care crease Liga Spartacus la începutul anului 1916 și care acum se alipise USPD-ului. În Franța, opoziția antipatriotică era chiar mai slabă decât în Germania. Jaurès, care ar fi putut avea ezitări, a fost asasinat înaintea războiului. Guesde și Sembat s-au alăturat guvernului de război, la fel cum a făcut și Vandervelde în

Belgia. Hervé, cel mai radical dintre agitatorii francezi care se opuneau războiului, s-a transformat peste noapte într-un patriot fervent. Internaționala era dezintegrată.

În vara lui 1914, mișcarea socialistă a suferit cea mai mare înfrângere din istoria ei atunci când a devenit clar că solidaritatea internațională a proletariatului – fundamentul ei ideologic – era numai o frază goală care nu trecea proba evenimentelor. Au existat încercări de a justifica patriotismul pe baze marxiste, atât de către Antantă, cât și din direcția Puterilor Centrale. Marx denunțase de multe ori Rusia ca pe o fortăreață a barbariei și a reacțiunii, iar un război împotriva ei putea fi prezentat foarte bine ca o apărare a democrației europene împotriva despotismului țarist. Pe de altă parte, militarismul prusac și rămășițele feudale din landurile germane au fost, începând cu Marx, obiectul tradițional al atacurilor socialiste. Cât despre lupta Franței, ea putea fi prezentată cu ușurință ca o apărare a republicanismului în fața monarhiei reacționare.

Lenin și ceea ce avea să devină Stânga de la Zimmerwald au atribuit căderea Internaționalei trădării și oportunismului liderilor social-democrați. Niciun marxist nu și-a pus vreodată întrebarea dacă nu cumva prăbușirea mișcării socialiste în fața conflictelor naționale avea vreo semnificație pentru doctrina marxistă.

În vara lui 1914 a început un proces ale cărui consecințe sunt încă prezente și ale cărui rezultate finale nu pot fi încă prevăzute. Două interpretări fundamental diferite ale socialismului, care fuseseră avansate ani de-a rândul în diferite situații, s-au ciocnit dintr-odată cu o forță atât de mare, încât au distrus Internaționala. Marxiștii nu oferiseră un răspuns clar, bazat pe o analiză, la întrebarea: în ce măsură și în ce sens este socialismul o continuare a istoriei umane și în ce sens reprezintă el o ruptură față de tot ceea ce s-a întâmplat înainte?; sau, cu alte cuvinte, în ce măsură și în ce sens este proletariatul o parte a societății burgheze? Conflictele filosofice din mișcarea socialistă reflectau implicit răspunsurile diferite la aceste întrebări, iar doctrina lui Marx nu era deloc lipsită de ambiguități. Ea susținea, pe de o parte, concepția revoluționarilor care refuzau orice legătură cu societatea existentă sau orice eforturi reformiste, dar contau pe o mare apocalipsă istorică ce ar fi înlăturat oprimarea, exploatarea și nedreptatea și ar fi făcut posibil un nou început al istoriei pe ruinele capitalismului. Pe de altă parte, Marx nu își imagina socialismul ca pe ceva construit din nimic și credea în continuitatea civilizației, atât culturală, cât și tehnică. Astfel, el

oferea argumente celor care priveau socialismul ca pe o sporire treptată a dreptății, egalității, libertății și proprietății comune în cadrul sistemului existent. Mișcarea muncitorească, organizată în partide care aderau mai mult sau mai puțin strict la ideologia marxistă, obținuse un succes real în lupta pentru legislația muncii și pentru drepturile civile; aceasta părea să demonstreze că societatea existentă poate fi reformată indiferent de ceea ce spunea doctrina și, deci, că programele revoluționare puteau fi eliminate. Ideea de socialism privit ca o ruptură radicală era mai naturală în țări ca Rusia, în țările din Balcani și în cele din America Latină, unde nu exista aproape nicio perspectivă de îmbunătățire a condițiilor prin presiuni gradate pentru reformă. În Europa de Vest, era dificil de susținut că proletariatul era un paria fără niciun loc în societate sau în comunitatea națională și fără nicio speranță de a-și îmbunătăți condițiile de viață în sistemul actual. Marxismul a sprijinit, în fapt, propria lui disoluție ca forță ideologică, contribuind la crearea unei mișcări muncitorești care a obținut în capitalism o parte din ceea ce revendica, ajungând astfel să respingă ideea că acesta nu putea fi reformat.

Aceasta este, desigur, o reprezentare simplificată și nu ține cont de schimbările complicate care s-au produs în cadrul mișcării socialiste după prăbușirea Internaționalei a II-a. Cu toate acestea, ea oferă o idee despre polarizarea ulterioară care a condus la starea de fapt perpetuată și în prezent; pe de-o parte, socialismul reformist, care are numai o raportare vagă la marxism, și, pe de altă parte, monopolizarea marxismului de către leninism și de către curentele care au derivat din el. Leninismul, în ciuda doctrinei tradiționale, joacă rolul cel mai puternic în părți ale lumii înapoiate din punct de vedere tehnologic, democratic și cultural, țări aflate doar în pragul industrializării, în care presiunea principală provine din revendicările nonproletare, mai ales din cele ale țăranilor și ale naționalităților supuse. Această polarizare pare să arate că versiunea clasică a marxismului, care a dominat până la izbucnirea Primului Război Mondial, nu poate fi susținută ca o forță ideologică practică. Din acest punct de vedere, situația actuală este, în ciuda tuturor schimbărilor, efectul dramei care a avut loc în vara lui 1914.

II

ORTODOXIA GERMANĂ: KARL KAUTSKY

Figura lui Karl Kautsky domină dezvoltarea teoretică a marxismului de-a lungul întregii perioade a Internaționalei a II-a. Deși Kautsky nu a fost cu siguranță un filosof remarcabil, a fost principalul arhitect al ortodoxiei marxiste și, s-ar putea spune, întruchiparea acesteia. El a apărat-o împotriva tuturor influențelor exterioare, a popularizat-o cu abilitate și inteligență și a aplicat-o cu succes în interpretarea trecutului istoric și a noilor fenomene legate de evoluția imperialismului capitalist. El a jucat rolul principal în crearea unui stereotip al marxismului care a rezistat timp de decenii, mai ales în Europa Centrală și de Est, și care a început să facă loc altor stereotipuri numai în ultimii zece sau cincisprezece ani. Generații întregi de marxiști au fost crescute cu cărțile sale, care au devenit lucrări clasice ale marxismului și au rămas astfel – ceea ce reprezintă, fără îndoială, un caz unic –, chiar și după ce Lenin l-a denunțat pe autor ca trădător pentru că atacase Revoluția din Octombrie. Kautsky nu a fost un ortodox în sensul că s-ar fi simțit obligat să apere fiecare gând exprimat de Marx sau de Engels, ci în sensul că trata citatele din cărțile lor ca pe niște argumente în sine; niciun teoretician al generației sale nu a fost, într-adevăr, atât de ortodox. În anumite privințe, care nu erau majore, dar nu erau nici insignifiante, el a criticat vederile lui Engels, susținând, de exemplu, că statul apare cel mai adesea ca un rezultat al violenței externe. Dar a fost un ortodox pedant în sensul în care privea marxismul ca teorie și metodă de cercetare istorică, ca pe unicul sistem valid și adecvat pentru analiza fenomenelor sociale și în sensul că se opunea oricărei tentative de a îmbogăți sau extinde teoria marxistă cu elemente care proveneau din oricare altă sursă, cu excepția darwinismului. În consecință, deși nu era strict dogmatic cu privire la ideile lui Marx și Engels, era un apărător riguros al purității doctrinare.

Numai datorită efortului său de interpretare, stereotipul cunoscut sub numele de „socialism științific“ – forma evoluționistă, deterministă și scientistă a marxismului – a devenit universal acceptat.

1. Viața și scrierile lui Kautsky

Karl Kautsky (1854–1938) s-a născut la Praga, având un tată ceh și o mamă de origine germană. În tinerețe, pe când locuia la Viena, s-a familiarizat cu ideile socialiste citind romanele lui George Sand și lucrările istorice ale lui Louis Blanc. A fost admis la Universitate în 1874 și s-a înscris în Partidul Social Democrat în anul următor. A studiat istoria, economia și filosofia, fiind atras de darwinism, ca explicație a principiilor generale care guvernează activitățile umane. Prima lui carte, *Der Einfluss der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft* (*Influența creșterii demografice asupra progresului social*, 1880), era o critică a ideii lui Malthus, conform căreia sărăcia reprezenta o consecință a suprapopulării.

În timpul studenției, Kautsky scria deja pentru ziarele socialiste din Viena și Germania și i-a întâlnit pe Bebel și Liebknecht. În 1880, s-a mutat în Zürich, unde s-a împrienit cu Bernstein și a lucrat pentru periodicele germane Sozialdemokrat și Jahrbuch der Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. În 1881, a petrecut câteva luni la Londra, unde i-a întâlnit pe Marx și pe Engels. În anul următor, s-a întors la Viena și, la începutul lui 1883, a fondat revista lunară care a devenit ulterior săptămânală, Die Neue Zeit, pe care a editat-o până în 1917 și care a fost, în toată această perioadă, principala revistă marxistă din întreaga Europă și, deci, din întreaga lume. Nicio altă revistă nu a popularizat marxismul atât de mult ca pe forma ideologică a mișcării muncitorești din Germania și din restul Europei. Multe articole ale teoreticienilor socialiști care au apărut în Die Neue Zeit au devenit mai târziu părți ale canonului marxist. Revista a fost mai întâi publicată la Stuttgart, dar a fost ulterior transferată la Londra din cauza legilor antisocialiste. După ce legile au fost abrogate, Kautsky s-a întors la Stuttgart la sfârșitul anului 1890 și, șapte ani mai târziu, s-a mutat la Berlin.

Programul de la Erfurt, adoptat de congresul Partidului Social Democrat în octombrie 1891 – primul program de partid bazat strict pe premise marxiste –, a fost opera lui Kautsky și Bernstein, cel dintâi fiind autorul secțiunii teoretice. Kautsky a participat la fiecare congres al partidului german și al Internaționalei, apărând

concepția sa asupra ortodoxiei marxiste împotriva anarhiștilor, a lui Bernstein, a revizioniștilor și a aripii stângi. În materie de strategie politică, el a fost principalul exponent al punctului de vedere de centru (așa cum era numit atunci), opunându-se ideii reformiste potrivit căreia socialismul ar putea fi introdus în societatea capitalistă prin reforme treptate și prin cooperarea dintre proletariat, țărănime și mica burghezie; în același timp, s-a opus teoriei revoluționare care spunea că principalul rol al partidului este acela de a se pregăti pentru o anumită izbucnire violentă care va avea loc în momentul dictat de circumstanțele politice. Kautsky a adoptat, de asemenea, o poziție de mijloc și între naționalismul partidului german privit ca întreg și defetismul revoluționar al aripii de stânga. Critica lui severă la adresa Revoluției din Octombrie din Rusia a făcut să fie declarat trădător de către Lenin și urmașii săi. După 1920, s-a întors la politică și a jucat un rol important în crearea programului adoptat de Partidul Social Democrat German la Heidelberg, în 1925. A locuit la Viena, de unde a plecat cu puțin timp înainte de Anschluss și a murit în Amsterdam.

Scrierile lui Kautsky acoperă toate problemele importante cu care s-au confruntat marxismul și mișcarea socialistă din timpul său. Din volumul uriaș de cărți și articole pe care le-a publicat, cele referitoare la economie și istorie au avut cel mai mare succes. În 1887, a publicat *Karl Marx's ökonomische Lehren* (*Doctrina economică a lui Karl Marx*), un rezumat al volumului I al *Capitalului*, care a fost folosit, timp de câteva decenii, ca un manual de teorie economică marxistă pentru începători. Patru lucrări istorice, în care aplica metoda analizei de clasă a lui Marx la studiul ideologiei și al conflictului politic, sunt poate cea mai importantă parte a activității sale teoretice; acestea sunt *Thomas More und seine Utopie* (*Thomas Morus și utopia sa*, 1888, tradusă în engleză în 1927); *Die Klassengegensätze von 1789* (*Antagonismele de clasă de la 1789*, 1889), *Die Vorläufer des neueren Sozialismus (Precursorii socialismului modern*, două volume, 1895*)* și *Der Ursprung des Christentums* (*Fundamentele creștinismului*, 1908). Prima dintre aceste lucrări analiza situația Angliei sub Henric al VIII-lea, viața și cea mai cunoscută lucrare a lui Thomas Morus în termenii conflictului de clasă specific fazei acumulării primitive a capitalului. Cea de-a treia lucrare este o reevaluare istorică a ideilor socialiste, de la *Republica* lui Platon până la Revoluția Franceză, acordând o atenție deosebită anabaptismului revoluționar, în timp ce a patra se ocupă de semnificația istorică a ideilor creștine timpurii.

Cea mai importantă lucrare de teorie generală a lui Kautsky publicată înainte de 1914 este *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (*Etica și interpretarea materialistă a istoriei*, 1906), care conține o istorie a doctrinelor etice și o expunere a concepțiilor marxiste și darwiniste asupra semnificației biologice și sociale a ideilor morale și a comportamentului moral. Teoria politică și strategia social-democrației sunt abordate în comentariul său amplu asupra Programului de la Erfurt (*Das Erfurter Programme în seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, 1892) și în polemicile sale împotriva lui Bernstein și a stângii legate de dilema reformist-revoluționară (*Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, 1899; *Die soziale Revolution*, 1907; *Der politische Massenstreik*, 1914; *Der Weg zur Macht*, 1909). Critica sa la adresa Revoluției Ruse se găsește în *Die Diktatur des Proletariats* (1918), *Terrorismus und Kommunismus* (1919) și *Von der Demokratie zur Staatssklaverei* (1921). În 1927, și-a rezumat ideile teoretice în *Die materialistische Geschichtsauffassung* (*Interpretarea materialistă a istoriei*). Această lucrare extinsă a avut o influență mult mai mică decât tratatele sale anterioare din cauza dimensiunii sale și din cauză că popularitatea sa a suferit de pe urma interdicției asupra operei sale emise de cea mai înaltă autoritate a comunismului în lume. În plus, după ce social-democrații se despărțiseră de comuniști, erau mai puțin interesați de întemeierea filosofică a ideilor socialiste și de propria lor legătură cu tradiția marxistă. Doctrina marxistă fusese aproape în întregime monopolizată de socialismul leninist și stalinist, în care nu mai era loc pentru ideile lui Kautsky. În consecință, cea mai impresionantă expunere a materialismului istoric scrisă vreodată nu a avut parte de niciun public și nu a avut niciun efect asupra celor cărora li se adresa.

2. Natură și societate

Ideile lui Kautsky s-au modificat surprinzător de puțin de-a lungul carierei sale. În tinerețe, adoptase darwinismul ca pe o perspectivă naturalistă asupra lumii; curând, însă, a descoperit materialismul istoric și a îmbinat cele două elemente într-un întreg care l-a satisfăcut pentru tot restul vieții sale. Deși a scris comentariul asupra Programului de la Erfurt în 1892, i-a reafirmat validitatea nu doar în 1904, ci și în prefața celei de-a șaptesprezecea ediții din 1922, după războiul european, *Revoluția Rusă și dezintegrarea socialismului internațional*. Ultima sa lucrare, care este monumentală, nu conține aproape nicio modificare sau

rectificare a ideilor pe care le-a exprimat în cei cincizeci de ani care au precedat-o. Această rigidizare timpurie și această satisfacție încercată față de propriile sale concluzii l-au făcut insensibil la ideile politice și filosofice mai noi. Cu toate acestea, el și-a menținut spiritul interogativ și onestitatea intelectuală, care i-au permis să-și păstreze luciditatea în polemici; a evitat demagogia și înlocuirea argumentelor cu insultele și și-a ordonat vasta cunoaștere a istoriei în demonstrații convingătoare. Lucrările sale sunt marcate de pedanterie și de o obsesie a sistematizării: atunci când începe să explice perspectiva marxistă asupra eticii, încearcă (fără prea mult succes) să ofere o istorie condensată a doctrinelor etice și a întregii istorii a mentalităților și obiceiurilor. Denunțând terorismul Revoluției Ruse, schițează istoria Revoluției Franceze de la 1789 și a Comunei Franceze. Se întoarce mereu la începuturi, este plin de didacticism și acordă o importanță majoră, la fel ca Lenin, formulării corecte a bazelor teoretice ale mișcării socialiste.

O trăsătură frapantă a lucrării lui Kautsky este totala lipsă de înțelegere a problemelor filosofice. Remarcile lui asupra unor chestiuni pur filosofice nu merg mai departe de ce se poate citi în rezumatele lui Engels; din comentariile sale asupra lui Kant, este limpede că nu pricepea înțelesul real al filosofiei acestuia. Problemele-cheie ale metafizicii și epistemologiei, inclusiv baza epistemologică a eticii, îi sunt necunoscute. Calitățile sale intelectuale cele mai puternice se văd în analiza evenimentelor și a conflictelor sociale din trecut în lumina teoriei marxiste.

Specificul gândirii lui Kautsky iese cel mai bine în evidență atunci când este comparat cu un autor ca Jaurès. Pentru Jaurès, socialismul – și marxismul ca expresie teoretică modernă a socialismului – era, înainte de toate, o noțiune morală, un concept bazat pe valoare, expresia cea mai înaltă a năzuinței eterne a omului spre libertate și dreptate. Pentru Kautsky, marxismul era, în primul rând, înțelegerea științifică, deterministă și integrală a fenomenelor sociale. Kautsky era fascinat de marxism ca de un sistem teoretic coerent prin care putea fi înțeleasă întreaga istorie, ale cărei evenimente puteau fi reduse la o singură schemă: el era copilul tipic al epocii scientiste în care a crescut, fiind inspirat de Darwin și Herbert Spencer, precum și de progresul fizicii și chimiei. Kautsky credea în capacitatea nelimitată a științei de a sintetiza cunoașterea într-un sistem din ce în ce mai cuprinzător și, în același timp, mai concentrat al faptelor și explicațiilor. Versiunea scientistă și pozitivistă a marxismului, dezvoltată în scrierile târzii ale lui Engels, a fost

adoptată fără modificări de Kautsky; concepția sa despre lume era dominată de o rigoare științifică golită de orice sentimente sau judecăți de valoare, de o credință în unitatea metodei științifice, de interpretarea strict cauzală și „obiectivă“ a fenomenelor sociale, care privea lumea oamenilor ca pe o extensie a naturii organice. Gândind în acest fel, el privea în mod firesc originile hegeliene ale marxismului ca pe un accident istoric neînsemnat; la fel ca Engels, nu vedea în contribuția hegeliană la tradiția marxistă mai mult decât niște reflecții banale asupra interdependenței tuturor fenomenelor, asupra dezvoltării și caracterului schimbător al universului etc.

Fundamentul concepției științifice despre lume îl reprezentau, în consecință, din unghiul de vedere al lui Kautsky, determinismul strict și credința în legi universale neschimbătoare. El sublinia chiar mai puternic decât Engels „necesitatea naturală“ (*Naturnotwendigkeit*) a tuturor proceselor sociale. Nu era un „darwinist social“ în sensul de a nega caracterul specific al societății umane sau de a reduce conflictele sociale și lupta de clasă la o luptă pur darwinistă pentru supraviețuire, dar îndoielile sale legate de reducția societății umane la comunitățile de animale sunt mai nesemnificative decât analogiile pe care le vede între ele. Toate caracteristicile specifice omului, adică cele care apar în decursul istoriei, sunt comune oamenilor și animalelor, iar acesta este un laitmotiv al lucrărilor lui Kautsky, de la *Etică* până la *Interpretarea materialistă a istoriei*. Kautsky a adoptat fără rezerve concepția darwinistă a evoluției privite ca un proces care rezultă din mutații ce permit supraviețuirea individului cel mai bine adaptat la mediul său. Natura nu are finalitate nici în sensul că ar fi o forță conștientă care guvernează evoluția, nici în acela că ar avea o tendință generală precisă. Organismele care suferă mutații favorabile își transmit puterea de adaptare descendenților lor, iar acest proces explică întregul curs al evoluției. Toate funcțiile tipic umane pot fi regăsite în lumea animală: inteligența, sociabilitatea, instinctele sociale și sentimentele morale. Inteligența este o armă în lupta pentru supraviețuire, iar facultatea cognitivă nu are alt scop decât asigurarea conservării speciei. Animalele dovedesc că au o cunoaștere a legilor naturale și a relațiilor de tip cauză-efect, iar cunoașterea umană este o dezvoltare și o sistematizare a acesteia.

Kautsky nu se întreabă cum se poate ca o abilitate pur biologică de a asocia evenimentele și de a exprima asocierea aceasta în termeni de „legi naturale“ articulate sub forma limbajului să aibă pretenția că reprezintă o descoperire a

adevărului despre univers sau cum se poate ca ideea de cunoaștere, privită ca adevăr, să fie derivată din rolul ei de instrument de adaptare. Două instincte primare, cel al autoconservării și cel al conservării speciei, oferă o explicație suficientă pentru întreaga gamă de comportamente umane și animale, atât morale, cât și cognitive. Instinctul de cooperare din interiorul speciei este cel care, în cazul rasei umane, este numit „lege morală" sau „voce a conștiinței". La ființele umane, la fel ca la animale, aceasta intră deseori în conflict cu instinctul de autoconservare. De aceea, nu se poate spune că omul este „în mod natural" egoist sau altruist din moment ce ambele tendințe coexistă în el la fel ca la toate animalele superioare, chiar dacă pot intra în anumite cazuri în conflict. Diviziunea muncii și folosirea uneltelor pot fi observate și în cazul animalelor, chiar dacă într-o formă primară, de pildă în cazul producției privite ca o transformare a mediului pentru a corespunde propriilor scopuri. Pe scurt, ființele umane nu diferă cu nimic de animale ca agenți cognitivi și morali și ca producători. Nu există nimic specific naturii umane care să nu poată fi regăsit și în universul nonuman. Capacitățile specifice dobândite de om sau, mai degrabă, dezvoltările specifice ale puterilor animale pot fi explicate prin adaptare și prin interacțiunea organismului cu mediul său. Aceste capacități, adică limbajul și invenția uneltelor, și-au stimulat reciproc dezvoltarea, făcând posibilă acumularea gândirii, experienței și abilității, dar ele nu sunt nimic mai mult decât o extensie a facultăților animale. Întregul progres al civilizației poate fi explicat prin funcționarea acelorași legi ale adaptării. Atunci când omul primitiv a ieșit din junglă în câmpul deschis, a trebuit să-și facă îmbrăcăminte, să construiască locuințe, să descopere focul și tehnicile cultivării. Limbajul a fost un factor de întărire a legăturilor sociale și a cooperării din interiorul tribului, dar a condus la diferențe de vorbire și la grupuri sociale și, de aceea, la instituția specific umană a războiului în cadrul aceleiași specii.

Diviziunea muncii, o continuare a procesului inițiat în comunitățile animale, a făcut posibil ca producția să excedeze nevoile esențiale; aceasta i-a determinat pe oameni să se lupte pentru a stăpâni aceste surplusuri și a condus la formarea diviziunilor de clasă bazate pe proprietatea asupra mijloacelor de producție. Dezvoltările tehnice au determinat formele schimbătoare ale acestor diviziuni, acestea fiind însă influențate și de alți factori, mai ales de mediul natural. Diviziunile de clasă iau o anumită formă atunci când sunt necesare rețele de irigație, de exemplu în Delta Nilului, și o alta atunci când principala

problemă este respingerea atacurilor triburilor vecine; ele vor fi diferite la locuitorii zonelor de munte și la cei care locuiesc în așezările de pe malul mării. Dar, în toate cazurile, principiul adaptării la mediu determină forme specifice ale comportamentului uman, guvernat de instinctele invariabile de autoconservare și cooperare.

Iluzia că ar exista valori eterne și absolute, pe care omenirea le descoperă de-a gata sau care sunt, cel puțin, păstrate de-a lungul istoriei, provine din faptul că, timp de milenii, progresul social a fost extrem de lent, astfel încât anumite porunci și interdicții au rămas neschimbate până când au ajuns să fie considerate valabile întotdeauna și în orice condiții. În realitate, singurii factori neschimbători de acest gen sunt instinctele biologice, în timp ce normele morale și valorile specific umane sunt dependente în întregime de modurile de producție. Este adevărat că în lupta purtată de clasele oprimate în decursul istoriei pot fi observate anumite circumstanțe constante și astfel și o similitudine între valorile create de aceste clase. Dar această similitudine este mai mult aparentă decât reală. În creștinismul timpuriu, egalitatea însemna o distribuție egală a bunurilor, în timp ce libertatea însemna inactivitate; în timpul Revoluției Franceze, egalitatea însemna un drept egal de proprietate, iar libertatea însemna libera folosire a propriilor bunuri. Dar în socialism egalitatea înseamnă un drept egal de a folosi produsele muncii sociale, în timp ce libertatea înseamnă reducerea muncii necesare, adică scurtarea progresivă a zilei de lucru.

Se poate, într-adevăr, întâmpla ca opiniile și valorile să supraviețuiască condițiilor în care au apărut și să ajungă astfel să fie o piedică în calea progresului social. Dar, ca regulă, comportamentul uman în societate nu este determinat de idealuri, ci de exigențele materiale ale vieții. Un ideal moral „nu este un țel, ci o armă în lupta de clasă". Niciun ideal nu poate fi obiectul observației științifice, care este, prin definiție, neutră moral și preocupată doar de legăturile necesare din natură și din istoria umană. Socialismul științific demonstrează apariția inevitabilă a unei societăți fără clase, ca un rezultat al legilor economice, dar nu poate construi din aceasta un scop moral. Asta nu afectează totuși măreția și sublimul viziunii despre o lume socialistă pentru care luptă clasa muncitoare, mânată de o necesitate economică irezistibilă.

Kautsky pare să nu fi înțeles problema epistemologică a valorilor morale sau faptul că, atunci când un proces istoric a fost prezentat ca inevitabil, întrebarea legată de valoarea lui rămâne

deschisă. De aceea, critica pe care le-o aduce lui Kant și socialismului etic este nefondată. Așa cum au arătat Cohen, Vorländer și Bauer, din faptul că un lucru este necesar nu derivă că el este și dezirabil sau valoros. Avem nevoie de o facultate cognitivă specială care să ne spună că socialismul nu este numai istoricește necesar, ci că este și un lucru bun; dat fiind faptul că Marx a demonstrat prima propoziție, etica lui Kant ne-ar putea arăta o cale de a crede în cea de-a doua. Kautsky a răspuns totuși că valorile stau în afara domeniului științei. El a fost de acord cu neokantienii că marxismul a dovedit necesitatea istorică a socialismului, iar acesta era, în opinia lui, singurul lucru care trebuia demonstrat. Clasa muncitoare avea să dezvolte inevitabil o conștiință care urma să vadă în socialism un ideal, dar această atitudine nu era decât consecința procesului social. Întrebarea „de ce ar trebui cineva să considere dezirabil ceea ce crede că este inevitabil" este ignorată de Kautsky, care nu explică nici de ce nu i-a oferit un răspuns. El susținea că imperativul categoric al lui Kant se baza pe o iluzie, în primul rând pentru că se dorea independent de experiență în timp ce presupunea existența altor oameni, care nu putea fi cunoscută de filosof decât empiric.

(În fapt, imperativul categoric este independent de experiență, în sensul că nu poate fi derivat logic din date empirice, și nu în sensul că poate fi formulat fără niciun fel de cunoaștere empirică.) În al doilea rând, afirmă Kautsky, imperativul categoric este nefuncțional într-o societate frământată de antagonisme și de loialități aflate în conflict. În fapt, el este totuși prezentat de Kant ca o normă formală care oferă condiția necesară a oricărei reguli concrete, și nu ca o asertiune empirică ce exclude conflictele morale sau care presupune existența unei societăți armonioase; nici nu aspiră să fie o bază suficientă pentru a construi un cod moral.

Este limpede cât de puțin a reușit Kautsky să-l înțeleagă pe Kant și dintr-o remarcă din *Etica* sa referitoare la faptul că preceptul kantian de a trata orice individ ca pe un scop, și nu ca pe un mijloc, este realizat și de animale, cu mențiunea că o comunitate îi protejează doar pe acei indivizi a căror supraviețuire este avantajoasă pentru specie. Kautsky nu observă că această mențiune contravine total principiului valorii intrinseci a individului, care este tratat, în acest caz, nu ca un scop în sine, ci ca un mijloc de conservare a speciei.

3. Conștiința și dezvoltarea societății

Principiul determinismului strict și credința că istoria umană este o continuare a istoriei naturale, putând fi explicată prin aceleași legi, l-au condus pe Kautsky la o interpretare pur naturalistă a conștiinței umane. Kautsky nu privește conștiința ca pe un „epifenomen“ (așa cum o numesc deseori criticii marxismului), adică un fenomen care nu aparține istoriei „obiective“, ci numai percepției, adevărate sau false, a evenimentelor istorice. Dimpotrivă, el o consideră o verigă esențială în lanțul proceselor necesare; dar, spune el, nu există o conștiință umană diferită de cea a animalelor. Conștiința umană constă în inteligență, cunoaștere și sensibilitate morală, toate au evoluat în stadiul preuman, ca mijloace de adaptare. Este, de aceea, eronat să afirmi că procesele conștiente ar fi un „surplus“ neesențial în absența căruia istoria umană ar fi exact ceea ce este acum. Dar acest lucru este valabil pentru Kautsky și în cazul istoriei preumane, care, în cazul animalelor superioare, implică procese conștiente care le permit să supraviețuiască în medii ostile. Din acest punct de vedere, el afirmă că specia umană, în ciuda facultății sale lingvistice și a celei de fabricare a uneltelor, nu diferă de alte ființe inteligente. În special – și aici Kautsky pare să greșească închipuindu-și că este fidel ideilor lui Marx – necesitatea prăbușirii capitalismului și tranziția la socialism nu diferă de necesitatea cu care progresul tehnologic a generat în trecut alte sisteme socio-economice. Desigur, rămâne valabilă ideea lui Marx că socialismul va fi înfăptuit în mod conștient de clasa muncitoare organizată atunci când aceasta va dobândi cunoașterea proceselor sociale. Dar nici Kautsky și nici adversarii lui neokantieni nu au înțeles adevăratul sens al încercării lui Marx de a depăși opoziția dintre necesitate și libertate, dintre descriere și prescriere. Nici kantienii, nici determiniștii nu au asimilat escatologia marxistă care presupunea identificarea subiectului cu obiectul istoriei, ideea unei întoarceri a omului la „natura speciei“ sale și teoria alienării, care nu poate fi separată de ea.

Așa cum am văzut, Marx nu privea socialismul doar ca pe un nou sistem care va înlătura inegalitatea, exploatarea și antagonismul social. În concepția lui, socialismul reprezenta recuperarea de către om a umanității sale pierdute, reconcilierea esenței speciei sale cu existența sa empirică, întoarcerea ființei omului de la natura sa „alienată“. Istoria, până în prezent, a presupus participarea ființelor umane și a intențiilor lor conștiente, dar a fost supusă propriilor sale legi, care erau valabile indiferent dacă erau sau nu înțelese conștient (așa cum, de fapt, nici n-ar fi putut fi sau, cel puțin, nu în totalitate). Dar conștiința

clasei muncitoare nu înseamnă doar o cunoaștere sporită a proceselor sociale, care, la fel ca orice alt tip de cunoaștere, poate fi folosită pentru a transforma societatea în același mod în care este transformată tehnologia. Conștiința clasei muncitoare *este* procesul transformării revoluționare a societății; nu este doar un rezervor de informații, mai întâi dobândite și apoi puse în practică, ci este cunoașterea de sine a noii societăți, în care procesul istoric coincide cu conștientizarea acestui proces. Socialismul este necesar în sensul în care capitalismul, la fel ca și celelalte sisteme anterioare, este sortit să piardă controlul asupra condițiilor tehnologice pe care el însuși le-a creat; dar necesitatea socialismului poate fi realizată numai ca o activitate liberă și conștientă a clasei muncitoare. Întrucât conștiința proletariatului este conștientizarea de sine a umanității care își recâștigă natura pierdută (o natură care există în realitate, nefiind doar un ideal normativ), această conștiință nu poate fi divizată într-un aspect descriptiv sau informațional și unul normativ sau imperativ. Actul prin care oamenii devin conștienți de propria lor ființă sau se întorc la propria lor esență este o afirmare de sine a umanității și, în consecință, nu poate fi redus la conștientizarea caracterului natural inevitabil al procesului istoric sau la un ideal normativ sau la o combinație între acestea. Credința marxistă tipic hegeliană într-o „esență", privită drept ceva mai real decât realitatea empirică, și nu doar ca un ideal imaginat, a fost ignorată în disputa dintre determiniști și adepții filosofiei lui Kant. Aceștia din urmă afirmau că Marx a demonstrat că socialismul era o necesitate obiectivă și susțineau că ar trebui adăugat, la conștientizarea acestui fapt, și standardul de valoare socialist. Kautsky insista că Marx a demonstrat că socialismul este o necesitate obiectivă și că un aspect al acestui proces necesar îl reprezentau conștientizarea și susținerea acestei necesități de către proletariat; această conștientizare și această susținere erau inevitabile și nimic altceva nu mai era necesar. Viziunea reală a lui Marx era totuși aceasta: conștiința proletariatului, fiind conștiința umanității care se întorcea la propria ei esență, era identică cu această întoarcere, privită ca un proces obiectiv. Astfel, în activitatea revoluționară a proletariatului nu mai exista opoziția dintre necesitate și libertate.

Altfel spus, Kautsky, pe urmele lui Engels, a adoptat o poziție naturalistă și pozitivistă asupra conștiinței privite ca o cunoaștere care, fiind ea însăși efectul dezvoltării necesare a societății, era o parte a acestei dezvoltări numai în măsura în care oferea o bază indispensabilă pentru tehnologia socială. Cunoașterea societății și

aplicarea practică a acestei cunoașteri erau diferite între ele în același mod în care difereau de orice altă tehnologie. De aici și semnificația noțiunii de „socialism științific"; socialismul era o teorie care nu putea fi decât rezultatul observației științifice, nu și cel al evoluției spontane a proletariatului. Teoria socialistă era menită a fi creația intelectualilor cultivați, și nu a clasei muncitoare, și trebuia introdusă din afară în mișcarea muncitorească, pentru a fi o armă în lupta pentru emancipare. Această teorie a conștiinței socialiste implantate din afară în mișcarea spontană a clasei muncitoare, adoptată mai târziu de Lenin, este o consecință directă a interpretării naturaliste a conștiinței și a interpretării darwiniste a proceselor sociale în genere. Ea a devenit, de asemenea, un instrument politic, pentru că oferea o bază teoretică pentru noua idee a unui partid al proletariatului condus de intelectuali versați în probleme teoretice, un partid care exprima conștiința autentică, științifică a proletariatului, pe care clasa muncitoare a fost incapabilă să o dezvolte de una singură. Concluziile pe care le-a tras Kautsky din „socialismul științific" erau diferite de ale lui Lenin; dar, și în cazul lui, ideea potrivit căreia conștiința de clasă a proletariatului se poate forma numai în afara acestuia, în mintea *inteligheției*, era o reflectare și o justificare teoretică a partidului socialist, care se transforma într-un partid al politicienilor profesioniști și al manipulatorilor.

4. Revoluție și socialism

Credința în necesitatea istorică și, în special, în necesitatea „obiectivă" a societății socialiste reprezenta pentru Kautsky piatra de temelie a marxismului și diferența esențială dintre socialismul științific și cel utopic. (În fapt, opinia că socialismul este în mod obiectiv inevitabil nu este totuși exclusiv marxistă, ea poate fi întâlnită și în opera câtorva utopiști, de pildă la saint-simoniști.) Kautsky a încercat să-și ia toate precauțiile pentru a rămâne, în acest punct, fidel doctrinei marxiste și a subliniat mereu că imaginația politică nu poate înlocui necesitatea economică; socialismul nu poate deriva decât din maturizarea economică a capitalismului și din polarizarea claselor care rezultă de pe urma ei. Atitudinea politică a lui Kautsky era, în esență, determinată de acest principiu al „maturității", care era acceptat fără dificultate de toți teoreticienii Internaționalei a II-a, cu excepția celor din aripa leninistă; principiul părea să decurgă în mod natural din aspectele antiblanquiste și antiutopiste ale doctrinei lui Marx.

În critica pe care a făcut-o atât socialismului utopic, cât și revizionismului, Kautsky a subliniat diferența dintre diviziunea de clasă a societății și diviziunea sa în funcție de criteriile de consum, adică participarea la venitul național; asupra acestui aspect era perfect de acord cu Marx. Lupta proletariatului nu este o consecință a sărăciei, ci a antagonismului de clasă, iar condiția victoriei socialiste nu este sărăcirea absolută a clasei muncitoare, ci ascuțirea antagonismului de clasă, care este ceva diferit. În analizele sale istorice, Kautsky demonstrează în mod repetat că lupta de clasă poate deveni mai acută atunci când condițiile de viață ale muncitorilor exploatați se îmbunătățesc, astfel că intensitatea ei nu este o funcție a sărăciei. Pe aceste temeiuri, el respinge toate argumentele revizioniste care susțineau că situația materială a muncitorilor se îmbunătățise relativ și preziceau că antagonismul de clasă se va diminua. Teoria pauperizării absolute a clasei muncitoare nu era, deci, în viziunea lui Kautsky o parte esențială a doctrinei marxiste, astfel că marxismul n-ar fi trebuit abandonat dacă această teorie s-ar fi dovedit falsă. Ceea ce era totuși esențial [pentru marxism] era teza că polarizarea de clasă va crește și că, în urma concentrării capitalului, clasa de mijloc va fi scoasă din competiție. Kautsky era de neclintit în această privință și a luptat pentru a respinge argumentul lui Bernstein, potrivit căruia, în ciuda procesului de concentrare, clasa de mijloc și, în special, micii proprietari nu au tendința să se reducă numeric. În polemicile sale cu revizioniștii și în expunerea părții teoretice a Programului de la Erfurt, Kautsky a susținut că dezvoltarea societății burgheze era menită să elimine micile întreprinderi; când i s-a spus că statisticile nu confirmă acest lucru, a replicat că noii proprietari nu erau mic-burghezi, ci oameni care fuseseră expulzați de pe piața muncii de tendința de concentrare a capitalului și care fac eforturi să se mențină pe linia de plutire înființând ateliere meșteșugărești și cooperative de mici dimensiuni. El a recunoscut că, în agricultură, dispariția micilor proprietăți nu se producea la fel de repede cum fusese prevăzut, dar credea că, în timp, și în acest domeniu previziunile aveau să fie inevitabil confirmate.

Kautsky susținea că prăbușirea capitalismului nu va fi un rezultat al scăderii ratei profitului, care este compatibilă cu o creștere a nivelului absolut al profiturilor. Capitalismul se va prăbuși pentru că proprietatea privată a mijloacelor de producție nu permite utilizarea eficientă și dezvoltarea tehnicilor dezvoltate de umanitate. Capitalismul nu putea evita anarhia, crizele repetate de supraproducție și șomajul de masă; mai mult,

capitalismul era menit să dezvolte conștiința clasei muncitoare, care se organiza nu doar pentru a obține îmbunătățiri pe termen scurt, ci și pentru a cuceri puterea politică și pentru a institui proprietatea publică asupra mijloacelor de producție pentru binele societății.

În privința celor două chestiuni esențiale, cea a relației dintre lupta politică și lupta economică și cea a relației dintre lupta pentru reforme și așteptarea revoluției, poziția lui Kautsky a adoptat linia marxismului ortodox. În legătură cu prima chestiune, el opunea punctul de vedere marxist celor două extreme, la fel de false, ale proudhonismului și blanquismului. Proudhoniștii nu erau interesați de lupta politică, susținând că dobândirea puterii politice de către proletariat nu ar înlătura exploatarea; atât timp cât exista capitalismul, proletariatul nu va avea nimic de câștigat prin democrație, fiindcă democrația politică nu va atrage după sine și emanciparea economică. De aceea, muncitorii nu trebuie să se implice în chestiunile politice și parlamentare, ci trebuie să se concentreze asupra propriei lor emancipări printr-o organizare a producției care să nu depindă de capitalism. Blanquiștii, în schimb, erau interesați doar de cucerirea puterii politice, indiferent de condițiile economice. Marx, cum explică Kautsky, a evitat aceste poziții unilaterale și a adoptat singura poziție consonantă cu metoda științifică, conform căreia dobândirea puterii politice de către proletariat este condiția necesară și mijlocul de emancipare economic, dar această putere poate fi folosită pentru a înlătura capitalismul numai atunci când a sosit momentul ca acest regim să poată fi distrus. Dacă momentul este prematur din punct de vedere economic, cucerirea puterii nu poate duce la răsturnarea capitalismului, pentru că legile economice obiective nu pot fi încălcate prin decrete sau prin violență. Un exemplu al acestei situații este dictatura iacobină, pe care Kautsky o considera o dictatură a proletariatului. Teroarea a fost orientată spre lichidarea acțiunilor profitorilor și spre menținerea entuziasmului maselor, dar a sfârșit prin a crea numai frică și deziluzie. Când s-a produs reacțiunea thermidoriană, iacobinii nu au avut niciun sprijin și revoluția s-a întors la bazele stabilite obiectiv de condițiile economice, adică la domnia burgheziei. Comuna din Paris era sortită să eșueze din aceleași motive.

Totuși, Kautsky nu a reușit sau nu a încercat să explice cu precizie cum avea să fie recunoscut momentul în care capitalismul se va afla în pragul prăbușirii, fiind pregătit pentru o revoluție politică. El a susținut, împotriva reformiștilor, că socialismul nu

poate evolua ca o simplă continuare naturală a capitalismului, prin reforme parțiale și prin concesii din partea claselor asupritoare. O revoluție, privită ca o cucerire conștientă a puterii politice de către proletariatul organizat, era o precondiție esențială și inevitabilă a socialismului. Dar social-democrații nu trebuie să se împiedice de o definiție precisă a naturii și duratei procesului revoluționar. Mai precis, revoluția nu trebuie să însemne un act definitiv și unic de violență, o rebeliune armată sau un război civil sângeros. Dimpotrivă, cu cât proletariatul este mai capabil de acțiune organizată, mai conștient de procesele istorice și mai instruit asupra felului în care funcționează instituțiile democratice, cu atât este mai probabil ca revoluția să ia o formă nonviolentă. Situația efectivă nu putea fi totuși prezisă cu ușurință. Iar partidul social-democrat, din moment ce nu poate crea singur condițiile economice care să facă posibilă revoluția, este, în cuvintele lui Kautsky, un partid revoluționar fără a fi un partid care creează sau pregătește o revoluție. Pentru că o revoluție nu poate apărea dintr-un dictat al voinței și nu poate fi făcută din ingrediente pur politice. Social-democrații respingeau, pe bună dreptate, doctrina absurdă „cu cât mai rău, cu atât mai bine"; lupta pentru reforme sociale și politice în capitalism era, în cel mai înalt grad, în interesul proletariatului și al victoriei sale finale, dezvoltându-i conștiința de clasă și permițându-i să câștige experiență în administrarea economică și în viața politică. Reformele nu erau un substitut al revoluției, ci o pregătire necesară pentru ea. Era contrar strategiei marxiste și să agravezi condițiile unei catastrofe, și să te bazezi pe cooperarea dintre clase în speranța că se va produce o evoluție gradată de la capitalism la socialism.

Kautsky era, cu siguranță, fidel față de Marx atunci când insista că revoluția nu poate fi pusă în scenă printr-un decret și că simplul transfer al puterii politice nu va conduce la emanciparea economică a proletariatului dacă, în capitalism, condițiile economice și tehnice nu au atins nivelul potrivit pentru o schimbare. Dar se pare că el a trecut cu vederea faptul că strategiile, tacticile și organizarea mișcării muncitorești trebuiau să difere în funcție de decizia de a se pregăti pentru o cucerire politică sau de a aștepta condițiile, indiferent care ar fi fost acestea, ale prăbușirii economice a capitalismului. Refuzul lui Kautsky de a anticipa caracterul și durata revoluției era destul de rezonabil având în vedere premisa că proletariatul trebuie să aștepte în capitalism maturizarea condițiilor. Dar un partid care se numește revoluționar nu poate acționa rațional dacă, indiferent

din ce motiv, refuză să-și asume semnificația cuvântului „revoluție". Dacă aceasta înseamnă un proces pașnic, care va dura, poate, decenii, în care proletariatul va obține treptat controlul asupra instituțiilor politice, sarcinile educaționale și organizaționale ale partidului trebuie să difere considerabil față de situația în care revoluția înseamnă un act de violență definitiv. Partidul nu poate, de aceea, să-și interzică să aleagă în practică doar pentru că evenimentele istorice sunt imprevizibile. Poate să lase, în programul său, deschise ambele alternative, dar în viața politică este obligat să opteze pentru una dintre ele. Din acest motiv, poziția centristă a lui Kautsky, bazată pe atitudinea lui științifică și pe ezitarea de a lua decizii lipsite de o bază rațională, a însemnat în practică acceptarea poziției reformiste. Teoria unei revoluții pregătite chiar de capitalism, și nu de proletariat, era, în doctrina lui Kautsky, o reflectare a situației practice a partidului, care adera la frazeologia revoluționară în programul său, dar care nu sugera deloc prin acțiunile sale că ar crede în ceea ce spune. Bernstein avea întru totul dreptate atunci când observa că social-democrația germană era în realitate o organizație reformistă și că elementele revoluționare din programul său erau în dezacord cu acțiunile sale și chiar cu obiectivele practice avansate de același program. Eșecul final al centrismului – în practică, și nu ca frazeologie – și divizarea partidului într-o aripă reformistă și una revoluționară au fost cauzate de faptul că centrismul, sub aparențele unei viziuni științifice largi, era o filosofie a indeciziei. El era incapabil să adopte o poziție clară în chestiuni care presupuneau luarea unor decizii; și deciziile au fost luate, dacă nu în programul partidului, cel puțin în viața politică. Această greșeală nu a fost evidentă atât timp cât partidul își consolida pașnic puterea și, în acest fel, marxismul ortodox al lui Kautsky a predominat la congrese asupra programului reformist, deși partidul continua în practică să mențină o linie reformistă. Inconsistența a devenit cât se poate de stridentă doar în momentul crizei, care a înlăturat fundamentul politicii lui Kautsky.

Ideea că revoluția trebuie să aștepte maturizarea condițiilor economice era pentru Kautsky o consecință naturală perfectă a teoriei marxiste a proceselor istorice. El tindea să omită că, în relația dintre „bază" și „suprastructură", numai prima juca un rol activ, iar cea din urmă oferea doar un sprijin adițional. Dimpotrivă, Kautsky sublinia, pe urmele lui Engels, că diviziunea dintre cele două nu era identică cu cea dintre factorii „materiali" și cei „spirituali" ai proceselor istorice. Baza, pe care el o privea ca

incluzând mijloacele de producție și uneltele, se dezvoltă împreună cu progresul cunoașterii și cuprinde toate facultățile productive umane, inclusiv resursele „spirituale“. Pe de altă parte, suprastructura, adică relațiile legale și politice și opiniile constituite social, are o influență considerabilă asupra condițiilor economice. Există, deci, un proces continuu de influență reciprocă, iar „primatul“ bazei în raport cu suprastructura se aplică doar „în ultimă instanță“ – o expresie pe care Kautsky, la fel ca Engels înaintea lui, nu o explică în mod clar. El adaugă doar că progresul tehnologic și schimbările care îl însoțesc în relațiile de proprietate nu corespund în detaliu fiecărei schimbări din suprastructură, deși cele dintâi corespund apariției unor idei, mișcări sociale și instituții noi. Limitând în acest fel interpretarea „primatului“ bazei, Kautsky nu explică nici în ce fel poate fi deosebit noul de vechi sau cum putem fi siguri că ideile sau instituțiile care apar mult timp după schimbările relevante din tehnologie sau din relațiile de proprietate ar fi, în fapt, consecințele acestora.

Când interpretează evenimente singulare din istoria mișcării revoluționare, Kautsky sugerează o serie de explicații convingătoare, dar atunci când e vorba de procese mai ample sugestiile lui par adesea arbitrare. El susține, de exemplu, că principiul kantian conform căruia fiecare ființă umană trebuie tratată ca un scop în sine, și nu ca un mijloc, este o expresie a protestului burghez împotriva dependenței personale dintr-o societate feudală. Dar principiul etic contrar, exprimat de utilitariștii Iluminismului, este în egală măsură tipic pentru burghezia în ascensiune, proclamându-i epicureanismul împotriva ascetismului moralității creștine. Pe de altă parte, epicureanismul este caracteristic și pentru aristocrația aflată în declin, în timp ce principiul kantian este înrădăcinat în creștinism; și, din nou, doctrina liberală a supraviețuirii celui mai puternic este de origine burgheză. Este limpede că, dacă semnificația fenomenelor intelectuale poate fi manipulată atât de liber, este posibil să deturnezi orice interpretare a acestora ca susținând interese economice sau de clasă, ceea ce indică slăbiciunea teoriei. Dacă, așa cum susține Kautsky, etica creștină reflectă deopotrivă mizeria claselor oprimate din Roma antică și situația aristocrației decadente a acelor timpuri și dacă ar putea fi, apoi, un instrument al conducătorilor din societatea feudală și, mai târziu, un stimul pentru a protesta la adresa acelei societăți sau dacă mentalitatea burgheză poate fi în egală măsură exprimată de personalismul lui Kant, utilitarismul lui Bentham și ascetismul lui Calvin, atunci

teoria este, cu siguranță, capabilă să explice toate fenomenele istorice și este imună față de orice contestare, dar asta numai pentru că este arbitrară și pentru că îi lipsesc criteriile pentru corelarea fenomenelor spirituale cu originile lor materiale.

În doctrina evoluționistă a lui Kautsky nu există, desigur, loc pentru escatologie sau pentru o credință în „sensul general" al istoriei. La fel ca Marx, el privește socialismul ca pe cauza întregii omeniri, și nu doar a unei singure clase, dar, tot pe urmele lui Marx, Kautsky insistă asupra caracterului de clasă al mișcării care va înfăptui socialismul. Clasa muncitoare poate încheia alianțe temporare cu burghezia sau cu segmentul inferior al clasei de mijloc în scopul de a obține reforme politice sau sociale, dar ar fi pierdută dacă nu și-ar păstra, în același timp, independența și identitatea separate. (Kautsky era neîncrezător mai ales în alianțele cu țărănimea, privind-o, mai ales în Germania, ca pe o clasă conservatoare.) Socialismul este în interesul tuturor, dar lupta pentru socialism este numai în interesul clasei muncitoare. Această idee (care, chiar dacă nu a fost elaborată în acest fel de Kautsky, exprimă învățătura sa și pe aceea a lui Marx) este coerentă cu sine pe baza faptului că numai proletariatul este atât de privilegiat în istorie încât scopurile sale ultime și cele imediate să poată fi în armonie, în timp ce obiectivele pe termen scurt ale țărănimii și ale segmentului inferior al clasei de mijloc, pentru a nu mai vorbi de cele ale burgheziei, sunt contrare interesului umanității în întregul ei, care este întruchipat de ideea de „societate socialistă". Contradicția nu se află în doctrină, ci în interesele claselor posedante.

Socialismul înseamnă emanciparea întregii rase umane: acest lucru va fi confirmat în primul rând de faptul că proprietatea publică asupra mijloacelor de producție și controlul proceselor de producție în baza nevoilor sociale vor reduce ziua de lucru și vor da oamenilor mai mult timp pentru a-și dezvolta aptitudinile și aspirațiile personale. Socialismul nu înseamnă abolirea statului, așa cum își doresc anarhiștii, sau o întoarcere la comunități mici și autonome, care ar resuscita producția anarhică și competiția, cu toate consecințele lor. Statul transformat într-un organ al administrării sociale a bunurilor, spre deosebire de indivizi, trebuie să fie centralizat și capabil să controleze toate aspectele producției materiale; producția intelectuală și artistică se va dezvolta însă în deplină libertate. Kautsky, la fel ca majoritatea marxiștilor din vremea sa, nu vedea niciun conflict între reglementarea centrală a comerțului și industriei și independența culturii. Democrația, libertatea cuvântului vorbit și scris, dreptul

de asociere și libertatea culturală erau considerate, de obicei, de marxiști niște caracteristici de la sine înțelese ale organizării socialiste. Kautsky și-a exprimat deseori opinia asupra acestui subiect și totdeauna în aceiași termeni. Deși, istoric vorbind, libertățile democratice au fost asigurate de burghezie în lupta împotriva oprimării feudale, ele aparțin triumfului continuu al progresului, iar socialismul fără democrație ar fi o parodie a propriilor sale principii fondatoare. Din acest motiv, socialismul nu trebuie impus niciodată de o minoritate revoluționară, pentru că, astfel, s-ar contrazice pe sine. El trebuie să fie realizarea unei majorități incontestabile, care ar trebui să respecte dreptul minorității de a exprima și susține opinii diferite.

5. Critica leninismului

Convingerea fundamentală a lui Kautsky că socialismul nu va putea triumfa până când condițiile economice nu vor fi favorabile și credința sa că socialismul presupune democrație l-au determinat să se opună în mod ferm Revoluției din Octombrie și concepției leniniste asupra dictaturii proletariatului.

La fel ca majoritatea criticilor socialiști ai lui Lenin, Kautsky susținea că Lenin greșește atunci când pretinde că Marx ar susține ideea dictaturii proletariatului ca pe o formă specifică de guvernare, opusă formelor democratice; pentru Marx și Engels, susținea el, termenul nu viza forma de guvernare, ci conținutul ei social. Acest lucru a fost demonstrat de faptul că Marx și Engels foloseau noțiunea de „dictatură a proletariatului" pentru a descrie Comuna din Paris, care s-a bazat pe principii democratice, un sistem multipartit, alegeri libere și libertate de exprimare. Hotărându-se să construiască socialismul într-o țară înapoiată prin intermediul terorii și oprimării, bolșevicii se opuneau concepției lui Marx și Engels, care, de pildă, i-au criticat aspru pe bakuniniști pentru că au încercat să pornească o insurgență comunistă în Spania, în 1873, și, de asemenea, se opuneau concepției unor marxiști ruși, ca Plehanov și Akselrod, care susțineau că o revoluție în Rusia nu poate fi decât una burgheză, chiar dacă proletariatul ar juca un rol important în cadrul ei. Sărăcia extremă a poporului rus și speranțele milenariste care o însoțeau, abrutizarea provocată de război și înapoierea generală a proletariatului spuneau clar că, dacă socialismul ar fi fost introdus aici, era sortit să se transforme în opusul său. În loc să organizeze proletariatul în vederea unor scopuri realizabile și să-l ridice la un nivel mai înalt, bolșevicii îl instigaseră să se răzbune pe capitaliști

individuali, distruseseră toate structurile democrației și îngăduiseră ca imaturitatea mișcării să se transforme într-o sălbăticie și un banditism universal. Ei încercaseră fără succes, la fel ca iacobinii înaintea lor, să trateze dificultățile economice prin teroare de masă și muncă forțată, pe care le numeau, în mod fals, „dictatura proletariatului". În consecință, scria Kautsky în 1919, în aceste condiții despotice înflorea o nouă clasă de exploatatori birocratici, cu nimic mai buni decât funcționarii țariști, iar lupta viitoare a muncitorilor împotriva tiraniei va fi chiar mai disperată decât în condițiile capitalismului tradițional în care aceștia puteau exploata divergențele dintre capital și birocrația de stat, care, în Rusia bolșevică, se uniseră într-un singur amalgam. Acest tip de socialism înregimentat se putea menține numai prin negarea propriilor sale principii, ceea ce era foarte probabil să se întâmple, date fiind oportunismul de notorietate al bolșevicilor și ușurința cu care schimbau discursul de la o zi la alta. Rezultatul cel mai probabil va fi un fel de reacțiune thermidoriană pe care muncitorii ruși o vor întâmpina ca pe o eliberare, la fel ca francezii în 1794. Păcatul originar al bolșevismului îl reprezentau suprimarea democrației, abolirea alegerilor și negarea libertății de expresie și asociere, dar și credința că socialismul se poate baza pe despotismul unei minorități impus prin forță, care, prin logica sa, era menită să consolideze domnia terorii. Dacă leniniștii vor reuși să mențină suficient de mult timp „socialismul lor tătăresc", consecința inevitabilă vor fi birocratizarea și militarizarea societății și, în final, domnia autocratică a unui singur individ.

6. Inconsistențe în filosofia lui Kautsky

Kautsky a fost, cu siguranță, după Engels, principalul exponent al versiunii naturaliste, evoluționiste, deterministe și darwiniste a marxismului. La prima vedere, filosofia lui pare să formeze un întreg consistent și să fie reductibilă la câteva mari principii care cuprind întreaga istorie a naturii și a omenirii. Întreaga dezvoltare este în viziunea lui rezultatul interacțiunii dintre organisme și mediul lor; cel mai bine adaptate supraviețuiesc și își transmit caracteristicile generației următoare; competiția între specii produce instinctele universale de agresiune și de solidaritate în cadrul speciei; specia umană a dobândit un loc aparte în natură datorită abilității sale de a confecționa unelte și facultății limbajului articulat; dezvoltarea uneltelor a dus la originea proprietății private și la lupta de clasă pentru a intra în posesia surplusurilor; la rândul ei, aceasta duce la concentrarea capitalului

și la polarizarea de clasă; proprietatea privată împiedică progresul tehnic ulterior și sporește antagonismul dintre minoritatea exploatatoare și majoritatea exploatată, iar acest proces este menit să se încheie cu instituirea proprietății publice și a unei noi societăți care va conserva realizările sociale și tehnice ale capitalismului, în special stilul de viață democratic, dar care va reduce antagonismele procesului de socializare, va reinstaura solidaritatea rasei umane, va îndepărta conflictele sociale fundamentale și le va permite indivizilor să se dezvolte fără limite.

La o investigație mai atentă, teoria se dovedește însă plină de lipsuri și inconsistențe, dintre care unele sunt specifice marxismului evoluționist, diferit de marxismul scrierilor timpurii ale lui Marx, în timp ce altele sunt specifice versiunilor naturaliste și antropocentrice.

În viziunea lui Kautsky, întreaga dezvoltare a lumii organice și istoria umană privită ca o subdiviziune a istoriei naturale sunt explicabile prin interacțiunea dintre organisme și mediul lor. Kautsky privește această teorie a interacțiunii ca pe conținutul real și rațional al dialecticii și critică, de aceea, o dialectică privită ca o teorie a dihotomiei Ființei datorată contradicțiilor ei interne latente; negarea de sine, ca o explicație a dezvoltării, este, în viziunea sa, o supraviețuire a idealismului hegelian. Schimbările din natură și din istorie nu sunt produse de o mișcare de contradicție care se autogenerează, ci de interacțiunea dintre elementele diferite ale universului. Kautsky neagă validitatea unei paradigme a naturii umane care se întoarce la sine după o lungă perioadă de separație și care reconstituie unitatea dintre obiectul și subiectul istoriei. Asistăm la un proces necesar al schimbărilor care nu au niciun „înțeles“ în sine și care nu pot revela cercetării științifice un asemenea înțeles, pentru că știința nu are nimic de-a face cu valorile și este preocupată numai de necesitate sau de „legile“ naturii.

Acest determinism naturalist, care nu este elaborat pe deplin din punct de vedere filosofic, generează niște inconsistențe importante sau niște presupuneri arbitrare care afectează întreaga gândire a lui Kautsky. Pentru început, nu este clar dacă „necesitatea istorică“ cuprinde fiecare detaliu al istoriei sau numai direcția ei generală. Dacă prima variantă este valabilă, atunci, lăsând deoparte caracterul arbitrar al acestei forme de determinism, înseamnă că fiecare eveniment particular și fiecare proces este inevitabil, fiind în întregime predeterminat. De aici rezultă, de pildă, că este inutil să critici Revoluția Rusă, pentru că acest eveniment a fost la fel de necesar precum transformarea unei

economii de schimb în capitalism. Alegerea umană poate fi într-adevăr o legătură necesară, dar natura și efectele ei sunt predeterminate la fel ca toate celelalte lucruri și alegerea nu are o funcție diferită de cea a oricărui alt factor al schimbării istorice. Este lipsit de sens să critici o mișcare revoluționară pentru că nu a ținut cont de condițiile existente – dacă erau sau nu pregătite pentru o revoluție –, dacă însuși succesul mișcării a demonstrat că erau pregătite. Dacă, pe de altă parte, necesitatea istorică se referă numai la tendințe generale, în timp ce evenimentele particulare și formele lor sunt supuse alegerii umane necondiționate, atunci critica este lipsită de sens dintr-un motiv diferit. Din moment ce nu putem spune exact ce anume este „pregătit" pentru înlocuirea vechiului sistem cu socialismul și din moment ce activitatea umană conștientă poate să apropie momentul favorabil, nimeni nu poate spune cu certitudine dacă a sosit sau nu momentul potrivit. În consecință, critica făcută de Kautsky blanquismului și leninismului, așa cum își propune să o facă în teoria sa despre determinismul istoric, nu se justifică.

În plus, întrucât conștiința științifică se dezvoltă independent de mișcarea socială care conduce la socialism și trebuie introdusă din afară în acea mișcare, nu există niciun motiv de a nu desprinde din această situație concluzii similare cu ale lui Lenin. Conștiința cu adevărat proletară, adică științifică, se poate dezvolta independent de proletariatul real, iar organismul politic care posedă această conștiință se poate considera întruchiparea „voinței istoriei", indiferent de ceea ce gândește clasa muncitoare reală despre acest lucru. Teoria lui Lenin despre partidul privit ca o avangardă a fost întemeiată pe doctrina formulată de Kautsky și nu poate fi acuzată de inconsistență. În gândirea lui Marx, problema nu există, pentru că el identifică doctrina științifică ce apare în mințile oamenilor învățați cu mișcarea care își asumă această doctrină. În viziunea lui Marx, conștiința științifică este o articulare a conștiinței elementare; nu este doar o simplă conștientizare a unui proces care se produce în afara ei, ci este ea însăși acel proces; în conștiința proletariatului, obiectul și subiectul istoriei coincid, iar proletariatul, prin faptul că devine conștient de sine și, deci, de întregul proces istoric, transformă, *ipso facto*, situația istorică. În conștiința proletară, cunoașterea universului (social) și activitatea politică nu sunt două lucruri separate, așa cum sunt cunoașterea legilor naturale și aplicarea acelei cunoașteri în scopuri tehnice, ele sunt unul și același lucru.

Din același motiv, cum am văzut deja, pentru Marx nu există o problemă a dihotomiei dintre fapte și valori sau dintre cunoaștere

și responsabilitate. În acest caz particular, actul cunoașterii lumii este identic cu actul schimbării ei sau cu participarea la procesul cognitiv, ceea ce înseamnă că nu există loc pentru dihotomie, pentru că se presupune că percepția nu poate fi urmată de un act separat de evaluare. Dar, întrucât Kautsky, la fel ca oponenții săi neokantieni, privește cunoașterea ca independentă de aplicarea ei și liberă în raport cu orice judecată de valoare, el nu se întâlnește în mod real cu obiecțiile criticilor săi, ci le ține la distanță prin niște afirmații generale, fără să înțeleagă adevărata natură a problemei. Dacă oamenii sunt convinși prin cunoașterea științifică de faptul că socialismul este o necesitate istorică, atunci ei trebuie să se întrebe de ce trebuie să contribuie la înfăptuirea lui; simplul fapt că este o necesitate nu este un răspuns la această întrebare. Pentru Marx, această problemă nu există, pentru că umanitatea personificată în proletariat devine conștientă de necesitatea revoluției numai și numai în timpul actului prin care o înfăptuiește; conștiința teoretică a mișcării revoluționare *este* acea mișcare. Dar filosofia deterministă a lui Kautsky trebuie să facă față dificultății articulate de kantieni, pe care Kautsky nu a reușit însă să o perceapă. El n-a observat nici că termenii pozitivi, cum ar fi „umanismul", „eliberarea", „măreția" sau „caracterul sublim" al idealului socialist, pe care i-a folosit de multe ori erau inadmisibili în virtutea propriilor sale premise.

Kautsky era profund atașat de valorile democratice; detesta violența și războiul și, deși recunoștea că formele viitoare ale luptei de clasă nu pot fi anticipate, spera că omenirea va avansa spre lumea libertății socialiste ca urmare a unor presiuni pașnice, lipsite de violență sau de vărsare de sânge. El a încercat să ofere un suport teoretic pentru speranțele sale, dar și în acest caz teoria sa suferea de niște slăbiciuni esențiale. În viziunea lui, pledoaria pentru democrație se baza pe limitele inevitabile ale cunoașterii umane. Niciun grup sau partid nu poate pretinde că deține monopolul asupra adevărului; întreaga cunoaștere este parțială și supusă schimbării și un partid care și-ar rezerva dreptul exclusiv de a exprima opinii și ar suprima orice critică și dezbatere ar împiedica progresul. Aceste argumente puternice, din punctul de vedere al simțului comun, sunt însă combătute chiar de teoria lui Kautsky asupra bazei sociale a cunoașterii. El susținea că nu există o cunoaștere independentă de clasă, cel puțin în legătură cu problemele sociale, dar că o înțelegere adevărată a proceselor sociale presupune adoptarea poziției proletariatului. Acest punct de vedere ridică unele probleme epistemologice pe care Kautsky nu și le-a pus niciodată: dacă toată cunoașterea este condiționată

de clasă, cum poate o cunoaștere dobândită din perspectiva proletariatului să pretindă o validitate universală? Iar dacă nu poate pretinde asta, toate ambițiile științifice ale marxismului sunt neîntemeiate; în cel mai bun caz, el poate oferi numai o formulare a unui interes particular care, deși coincide cu interesul umanității în general, nu poate pretinde o superioritate suplimentară asupra tuturor celorlalte teorii, afirmând că ar fi posesorul „adevărului obiectiv". Dar dacă totuși perspectiva proletară implică și o superioritate pur cognitivă, adică dacă este singura care face posibilă aplicarea unor criterii universale ale cunoașterii și dacă toate celelalte atitudini sunt nu doar condiționate de clasă, ci conduc inevitabil și la o distorsionare a realității, atunci apelul pentru democrație, libertate de exprimare etc. este nefondat; pentru că partidul proletariatului deține, prin definiție, un monopol asupra adevărului, care nu aparține niciunei alte organizații politice, atunci și toate privilegiile pe care le revendică și despotismul pe care îl impune sunt complet justificate, fiind în interesul adevărului însuși. Dar și în acest punct Kautsky nu a reușit să observe propria lui inconsistență.

Din nou, nu este clar de ce ar trebui condamnate despotismul și violența din punctul de vedere al teoriei istorice a lui Kautsky chiar dacă el însuși s-a opus fățiș acestora. Dacă omenirea, spre deosebire de restul naturii, a dezvoltat diferite forme de agresiune în cadrul speciei, ca un rezultat al factorilor care i-au asigurat superioritatea, dacă omul este dotat de la natură cu un instinct agresiv precum și cu un instinct de solidaritate cu semenii săi și dacă el și-a exercitat fără restricții cel dintâi instinct pe parcursul istoriei, de ce ar trebui ca, dintr-odată, să ia sfârșit această stare de fapt? De ce ar trebui să credem într-o lege a istoriei care tinde să micșoreze recursul la constrângere în relațiile dintre oameni? Chiar dacă acceptăm că formele capitaliste de proprietate și de distribuire a surplusului trebuie să facă loc proprietății publice, asta nu înseamnă că aceeași luptă nu va continua cu alte mijloace în cadrul unui stat socializat, dat fiind că instinctele care au cauzat-o sunt neschimbate. Credința lui Kautsky în eliminarea gradată a violenței și în creșterea solidarității umane nu este decât o credință care nu poate fi justificată de principiile sale teoretice.

Poziția lui Kautsky este ambiguă și în ce privește relația dintre reformă și revoluție. La prima vedere, el pare să îl urmeze pe Marx atunci când susține că nu există nicio contradicție între perspectiva unei revoluții și politica luptei pentru reforme; progresul social, reducerea zilei de lucru, prosperitatea mai mare a muncitorilor și drepturile democratice care le permit să-și apere

interesele în mod colectiv, toate sunt căi de a dezvolta conștiința de clasă și de a-i antrena pe muncitori pentru a prelua puterea de stat atunci când va sosi momentul. Dar consistența acestei poziții este numai una aparentă. Întrebarea reală este dacă reformele sunt valoroase *numai* în raport cu revoluția care va veni sau dacă sunt valoroase și în sine, pentru că îmbunătățesc viața proletariatului. Kautsky a adoptat cea din urmă poziție, susținând că valoarea intrinsecă a reformelor era pe deplin congruentă cu valoarea lor de instrument în lupta revoluționară. Direcția politicii practice avea totuși să demonstreze că această presupusă congruență era doar o iluzie. Un partid care lua în serios lupta pentru reformă și care avea succes în eforturile sale devenea în mod natural un partid reformist, ale cărui sloganuri revoluționare nu mai supraviețuiau decât ca ornamente. Kautsky putea să demonstreze că au existat cazuri în istorie în care lupta de clasă s-a intensificat, deși condițiile de viață ale muncitorilor exploatați se îmbunătățiseră. Dar se înșela atunci când credea că îmbunătățirile obținute de clasa muncitoare prin presiune economică nu aveau, în general, un efect asupra ascuțirii conflictului de clasă și asupra zelului revoluționar. Fără îndoială, situațiile revoluționare apar întotdeauna în urma coincidenței neașteptate a mai multor circumstanțe, iar condițiile mai bune pentru muncitori nu elimină, *a priori*, aceste situații. Dar dificultatea practică este că un partid care acționează pentru reforme, și nu pentru revoluție, care obține reforme și care le tratează, de aceea, ca pe un obiectiv major va descoperi că teoria lui revoluționară se atrofiază și că, atunci când sosește momentul revoluției, el va fi incapabil să profite de ocazie. Obiectivele reformei și revoluției pot fi reconciliate în formule doctrinare generale, dar nu și în realitatea socială și psihologică. De aceea, o mișcare socialistă care obține succes în lupta economică și în strădaniile sale reformiste tinde în mod inevitabil să se transforme într-o mișcare de reformă. Așa cum a observat Bernstein, dar nu și Kautsky, succesele social-democrației germane au însemnat că aceasta a încetat, în fapt, să mai fie un partid revoluționar.

Aspectul cel mai semnificativ al filosofiei lui Kautsky și al acelor marxiști care gândeau la fel ca el este „naturalizarea" conștiinței umane, adică subordonarea ei completă în raport cu determinismul natural, astfel încât ea joacă doar rolul unui factor în evoluția organică. Principalele trăsături ale teoriilor politice și istorice ale lui Kautsky sunt determinate de darwinismul său marxist: credința în evoluția continuă și gradată a capitalismului până în punctul în care acesta se autodistruge; încrederea în

necesitatea istorică (inevitabilă), percepută din exterior de conștiința teoretică; dihotomia dintre conștiința teoretică și procesul social către care aceasta este orientată; noțiunea de „conștiință proletară“ importată din exterior și respingerea spiritului escatologic al socialismului. Politica lui Kautsky poate fi rezumată astfel:

> Deocamdată, să îmbunătățim capitalismul; socialismul este oricum garantat de legile istoriei. Nu contează că nu putem dovedi superioritatea morală a socialismului; pur și simplu, ceea ce este necesar este identic cu ceea ce e dezirabil pentru mine și pentru alte persoane cu bun-simț.

După ce a introdus în marxism credința iluministă în progresul continuu și ideea darwinistă de conștiință privită ca un organ biologic, Kautsky a fost indiferent față de răsturnările dramatice ale progresului și n-a reușit să înțeleagă că însăși conștiința este cauza rupturilor continuității istorice, rupturi care pot fi lesne explicate retrospectiv, dar pe care nimeni nu le poate prevedea vreodată.

7. O adnotare cu privire la Mehring

Franz Mehring (1846–1919) a fost, după Kautsky, principalul pilon al marxismului ortodox german. El a devenit social-democrat la jumătatea vieții sale, după 1890, având deja un nume în calitate de scriitor publicist în presa liberală. Începând din acel moment, și-a dedicat cauzei socialismului vasta cunoaștere istorică și talentul literar (în care excela printre autorii marxiști ortodocși). Scrierile sale includ clasica lucrare voluminoasă *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (*Istoria social-democrației germane*, 1897–1898), o altă scriere clasică, deși, mai degrabă, hagiografică, despre viața lui Marx (*Karl Marx, geschichte seines Lebens*, 1918), *Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters* (*Istoria Germaniei de la sfârșitul Evului Mediu*, 1910–1911) și *Die Lessing-Legende* (1893), probabil cea mai bună lucrare de istoriografie marxistă din acea perioadă. A lăsat, de asemenea, multe studii de istorie și critică literară și a contribuit la crearea teoriei marxiste a literaturii (cu articole despre Schiller, Heine, Tolstoi și Ibsen). Din când în când, s-a ocupat de principiile generale ale materialismului istoric, de exemplu în apendicele la *Lessing*, în diferite capitole ale lucrării sale despre social-democrația germană, în cea despre viața lui Marx și în articolele critice scrise împotriva neokantienilor. Cu aceste ocazii, a dovedit o înclinație către formulările foarte simplificate sau

„reducționiste“, fapt căruia îi datorăm faimoasa scrisoare a lui Engels din 1893, în care patriarhul socialismului științific a corectat interpretările „unilaterale“ ale materialismului istoric și exprimarea mai curând grosolană pe care el și cu Marx o folosiseră uneori în controverse. Analizele istorico-literare ale lui Mehring conțin, de asemenea, niște simplificări uimitoare, de exemplu atunci când afirmă că *Orestia* reflectă numai victoria principiului patriarhal asupra celui matriarhal sau că întreaga literatură germană clasică – Klopstock și Lessing, Goethe și Schiller – reprezintă doar lupta burgheziei pentru emancipare. Dacă lucrurile stau așa, este de neînțeles cum poate fi citit Eschil cu plăcere și empatie de oameni care nu au nici cel mai mic interes în conflictul dintre patriarhatul și matriarhatul din Grecia antică sau de ce Goethe și Schiller sunt încă o parte a culturii germane deși luptele politice ale secolului trecut au fost uitate. Dar ar fi nedrept ca Mehring să fie judecat doar pe baza gravității acestor afirmații. Ca teoretician al materialismului istoric, el nu a contribuit cu nimic la dezvoltarea marxismului, dar a fost un foarte important istoric și un critic literar care, atunci când era vorba de analize particulare, se dezbăra de rigiditatea generalizărilor doctrinare. *Lessing-Legende* este nu doar o lucrare despre Lessing, ci și o evaluare a opiniilor convenționale ale istoricilor germani ai Iluminismului și un atac la adresa admiratorilor idolatri ai lui Frederic cel Mare și la adresa celor care îl numeau pe Lessing „scribul prusac al monarhiei“. Mehring încearcă să demonstreze că Lessing întruchipa în forma cea mai pură și mai radicală toate virtuțile și aspirațiile progresiste ale burgheziei germane din perioada ei cea mai militantă și, de aceea, cea mai creativă. Lucrarea sa are și un scop ideologic: ea sfârșește prin a declara că moștenirea lui Lessing „aparține proletariatului“, întrucât burghezia a abandonat toate idealurile sale luminate.

Mehring a intrat în dezacord cu Marx într-un anumit punct, adică în ce-l privește pe Lassalle. El recunoștea că Marx era deasupra lui Lassalle ca învățat, scriitor și revoluționar și că Lassalle avea scăpările lui atât ca istoric, cât și ca om de acțiune, dar privea afirmațiile lui Marx despre Lassalle ca ofensatoare și izvorâte în primul rând din prejudecăți personale. În opinia lui Mehring, Lassalle a adus beneficii durabile socialismului german atât prin opera sa de teoretician, cât și prin crearea unui partid al muncitorilor.

În lucrările sale despre literatură, Mehring se străduia, în general, să arate că valoarea unui scriitor poate fi măsurată prin capacitatea sa de a înfățișa aspirațiile și idealurile clasei pe care o

reprezintă istoric. Dar el nu identifica valoarea artistică cu poziția de clasă sau cu funcția socială care justifica această poziție. El susținea că valoarea artistică sau gustul artistic nu sunt totdeauna indiferente la perspectiva istorică și că toate sunt legate de situațiile sociale. Ceea ce el numea „clase emergente", adică acele clase care își începeau lupta pentru drepturile lor sociale, tindeau în opinia lui să împărtășească gusturi similare în materie de literatură și artă, exprimate sub forma dorinței de adevăr și de realism. Dar naturalismul, care fusese cândva o armă a burgheziei progresiste, a degenerat alteori în imitarea servilă a realității tranzitorii și a lipsit literatura de măreția care provine dintr-o perspectivă istorică. Naturalismul a arătat, uneori foarte convingător, ororile capitalismului, dar, date fiind originile sale de clasă, el nu poate oferi nicio cale de a scăpa de dificultățile generate de acesta. El a cedat, de aceea, locul său neoromantismului, care era un refugiu față de o lume inumană într-un subiectivism capricios și o capitulare în fața problemelor sociale. Burghezia și-a pierdut, odată cu perspectiva istorică, și creativitatea spirituală și nu a mai produs mari opere ale spiritului. Arta și literatura contemporane erau străine de proletariat, care se întorcea către marii clasici pentru atmosfera de război, pentru pasiunea și spiritul de luptă de care era el însuși animat. Arta care va exprima explicit idealurile și aspirațiile specific proletare era încă într-un stadiu embrionar. Mehring nu credea totuși că simpatia pentru cauza muncitorilor era suficientă pentru a produce o literatură de cea mai bună calitate; el nu identifica valoarea artistică cu o tendință corectă politic, ci și-a exprimat de mai multe ori dezaprobarea față de o asemenea „reducție". Intențiile bune nu puteau să înlocuiască talentul artistic. În consecință, deși Mehring a subliniat valoarea artei care exprimă punctul de vedere proletar (poemele lui Freiligrath, *Die Weber* al lui Hauptmann), nu credea în literatura proletară produsă pentru scopuri politice sau propagandistice explicite și detașată de tradiția literară clasică.

Totuși, nu este clar cum poate exista o „estetică științifică" conformă cu dezideratele lui Mehring din moment ce el afirmă, pe de-o parte, că arta nu poate fi evaluată în funcție de originea ei socială și de intențiile ei și, pe de altă parte, că nu pot exista criterii anistorice, pur estetice. Mehring era un critic cultivat și înzestrat cu discernământ, fiind pe deplin conștient de diferența dintre marea artă și arta mediocră. El definea valoarea unei opere de artă prin capacitatea de a reflecta conflictele timpului său, dar punea în discuție, în același timp, posibilitatea unor criterii

diferite de cele bazate pe geneza lucrării. În acest punct esențial, el nu poate fi la adăpost de contradicție. Pentru că, dacă toate operele literare provin din conflictul de clasă, geneza lor nu ne poate permite să le diferențiem pe cele bune de cele rele. Faptul că o lucrare exprimă tendințele clasei „progresiste" nu este, de asemenea, suficient. Este nevoie de alte criterii, independente de explicația genetică; dar, în conformitate cu estetica lui Mehring, nu poate exista un asemenea criteriu pentru că, în acest caz, ar trebui să recunoaștem că există standarde anistorice ale frumuseții, ceea ce ar însemna o cădere în kantianism sau chiar ceva mai rău.

Totuși, o dată în plus, Mehring nu ar trebui judecat prea sever pentru inadecvările pe care le împărtășea cu toți scriitorii marxiști contemporani cu el. Valoarea operei sale nu constă în generalizările teoretice, ci în analizele particulare în care a explicat cu abilitate și putere de convingere circumstanțele sociale ale literaturii. Abordarea genetică rămâne legitimă chiar și atunci când nu este clar în ce fel se raportează la evaluarea artistică.

Kautsky, Mehring și Heinrich Cunow au fost cei mai eminenți teoreticieni ai marxismului ortodox așa cum era înțeles acesta în vremea lor. Dar în timpul războiului și după război drumurile lor politice s-au despărțit. Kautsky și-a menținut poziția „centristă", Mehring s-a pronunțat în favoarea Ligii Spartacus, iar Cunow a trecut în aripa dreaptă a partidului. Nu exista, așadar, nicio corelație directă între ortodoxia teoretică și practica politică.

III

ROSA LUXEMBURG ȘI STÂNGA REVOLUȚIONARĂ

Rosa Luxemburg ocupă un loc ambiguu în tradiția gândirii socialiste. Ea a fost teoreticianul principal al micului grup revoluționar care i-a combătut atât pe revizioniști, cât și pe centriști, deși se despărțea de aripa leninistă în câteva privințe esențiale. Grupul respectiv, aripa stângă a social-democrației germane, nu a avut continuatori în istoria ulterioară a mișcării socialiste, în perioada polarizării de după 1918. Revoluționarismul fără compromisuri al Rosei Luxemburg și modul ei violent de a critica trădarea din partea multor lideri socialiști, în 1914, au separat-o complet de social-democrația reformistă. În același timp, atacurile ei dure la adresa programului și tacticilor lui Lenin au avut ca efect faptul că, deși a murit ca o martiră, nu a fost niciodată admisă în panteonul comunist. I s-au adus omagii verbale ca revoluționar și critic al revizionismului, dar, din punct de vedere practic, a fost tratată cu indiferență.

Niciuna dintre scrierile ei nu este în mod explicit filosofică: ea a fost un teoretician al strategiilor și tacticilor socialiste și al economiei politice. Cu toate acestea, „luxemburghismul" poate fi considerat o variantă specială a marxismului, care, deși nu are o bază filosofică articulată, ocupă un loc propriu în istoria doctrinei socialiste, inclusiv în întemeierea sa teoretică.

1. Informații biografice

Rosa Luxemburg, o evreică poloneză, s-a născut la Zamość, în 1870. Deși la maturitate și-a petrecut foarte puțin timp în Polonia, a păstrat legături strânse cu mișcarea revoluționară poloneză, fiind un pilon al Partidului Social Democrat al Regatului Poloniei și Lituaniei și, indirect, unul dintre fondatorii Partidului Comunist Polonez. Asocierea ei cu socialismul a

început din prima tinerețe. După ce a abandonat liceul la Varșovia, în 1887, s-a alăturat unui grup clandestin de tineri socialiști și, pentru a nu fi arestată, a fugit în Elveția în 1889. A studiat la Universitatea din Zürich și a trăit acolo până în 1898, când s-a mutat la Berlin și a devenit unul dintre cei mai activi teoreticieni și lideri ai social-democrației germane. La Zürich, i-a întâlnit pe socialiștii polonezi Warski, Marchlewski și Tyszka-Jogiches și a scris pentru ziarul Sprawa Robotnicza (Cauza Muncitorilor), care apărea la Paris și avea să devină organul SDKPiL în 1894, când a fost fondat acest partid. După 1893, a participat la toate congresele Internaționalei a II-a, cu excepția celui final de la Basel, și apoi la toate congresele Partidului Social Democrat german. De la bun început, și-a dedicat mult timp combaterii Partidului Socialist Polonez (PPS) și programului său de susținere a independenței Poloniei. În 1897, a scris o teză de doctorat, la Zürich, asupra dezvoltării industriale poloneze (publicată cu titlul *Die industrielle Entwicklung Polens*, 1898). Această lucrare avea să constituie fundamentul istoric al tacticilor ei viitoare, care erau opuse în mod ferm oricărei încercări de a recrea un stat polonez independent. Principalul ei argument era că dezvoltarea capitalismului în Polonia rusească era, în principal, efectul politicii cuceritorului, ceea ce unise soarta burgheziei poloneze cu Imperiul Țarist și cu expansiunea sa economică spre Est; planurile pentru o Polonie independentă, așa cum va susține ea în scrierile ulterioare, erau contrare „tendințelor economice obiective“ care plasaseră, în mod irevocabil, capitalismul polonez pe orbita rusească. Opoziția Rosei Luxemburg față de mișcarea de independență a Poloniei oferea principala temă ideologică a SDKPiL, opusă platformei PPS-ului.

Din momentul în care s-a stabilit la Berlin, cariera Rosei Luxemburg a fost legată de mișcarea socialistă germană, dar ea a rămas activă în conducerea SDKPiL, a continuat propaganda politică în Polonia prusacă, pe care a vizitat-o de câteva ori, și a scris pentru ziarele socialiste poloneze Przegląd Socjaldemokratyczny (Revista Social-Democrată), publicată legal la Cracovia, și Czerwony Sztandar (Steagul Roșu), revista tipărită clandestin la Varșovia. Din 1895, a scris pentru Die Neue Zeit, pentru Leipziger Volkszeitung și pentru alte publicații socialiste germane. Din 1898, când lumea social-democrației era dominată de controversa asupra vederilor lui Bernstein, scrierile și discursurile Rosei Luxemburg erau în mare parte dedicate combaterii revizionismului lui Bernstein și al altor reformiști. Cea mai importantă lucrare teoretică a ei din această perioadă a fost

pamfletul *Sozialreform oder Revolution?* (*Reformă socială sau revoluție?*), publicat în 1900 (ediția a doua în 1908), care conținea expresia totală a neîncrederii ei în posibilitatea reformării capitalismului și convingerea ei că orice efort de reformare economică trebuie să aibă o semnificație pur politică.

Până în 1906, revizionismul a fost atacat de toți socialiștii germani ortodocși, dar prima Revoluție Rusă a provocat sau, mai degrabă, a scos la iveală o divergență de opinii care a avut ca efect constituirea unui grup de stânga, al cărei teoretician principal era Rosa Luxemburg; alți membri au fost Karl Liebknecht, Clara Zetkin și Franz Mehring. Totuși, doar în 1910 diferențele dintre radicali și centriști aveau să ia o formă acută, conducând la un nou echilibru al forțelor politice în cadrul partidului, cu grupul de centru (Bebel și Kautsky) mai apropiat de dreapta decât de revoluționari.

Evenimentele din Rusia au determinat-o pe Rosa Luxemburg să elaboreze o nouă concepție despre revoluție în lumina revoltei spontane a muncitorilor din Imperiul Țarist. La sfârșitul lui 1905, a călătorit ilegal la Varșovia pentru a participa la mișcarea revoluționară. A fost arestată două luni mai târziu, fiind eliberată pe cauțiune în iulie 1906, când s-a întors la Berlin prin Finlanda. Într-un pamflet, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* (1906), a încercat să tragă niște concluzii de pe urma evenimentelor din anul precedent. În plus, atât înainte, cât și după Revoluția din 1905, și-a exprimat opiniile asupra chestiunilor legate de situația socialismului rusesc. În articolele publicate în Die Neue Zeit în 1903 și 1904 a criticat „oportunismul" politicii ultracentraliste a lui Lenin și neîncrederea acestuia în mișcarea muncitorească. În același timp, i-a apărat pe bolșevici împotriva acuzației de blanquism pe care Plehanov și menșevicii o aduceau împotriva lor. La fel ca Lenin, ea se opunea doctrinei care susținea că, ținând cont de caracterul burghez al revoluției rusești care se apropia, socialiștii nu ar trebui să îi atace pe liberali, ci ar trebui să le permită să obțină puterea fără piedici; această chestiune a fost dezbătută, de exemplu, la Conferința de la Londra a Partidului Social Democrat al Muncitorilor din Rusia, din mai 1907. Rosa Luxemburg credea că înfrângerea Revoluției Ruse era numai temporară, că procesul revoluționar va continua și că Rusia era un model pentru clasa muncitoare germană, opinii pe care atât Bebel, cât și Kautsky le respingeau. Centriștii și radicalii au fost totuși, în linii mari, de acord cu privire la militarism și la amenințarea războiului, până când acestea s-au concretizat. La Congresul de la Stuttgart al Internaționalei a II-a din 1907, Rosa

Luxemburg a impus un amendament la rezoluția antirăzboi care preciza că, dacă războiul va izbucni în ciuda eforturilor clasei muncitoare, acesta va trebui transformat într-o revoluție anticapitalistă.

În 1912, a scris principala ei lucrare teoretică, *Die Akkumulation des Kapitals* (publicată în 1913), care analiza procesul de reproducție și demonstra că prăbușirea capitalismului era inevitabilă economic. În 1913, împreună cu Marchlewski și Mehring, a fondat Sozialdemokratische Korrespondenz, un organ revoluționar al stângii germane. A fost condamnată la un an de închisoare în 1914, pentru discursuri împotriva războiului, dar nu a fost închisă în mod real decât mai târziu. Izbucnirea războiului, acțiunea social-
democraților de a vota pentru credite de război și disoluția Internaționalei au plasat stânga internaționalistă pe poziția unei minorități neajutorate. Dar Rosa Luxemburg a continuat lupta, convinsă că potențialul revoluționar al proletariatului mondial va preschimba, în final, războiul într-o revoltă socială. Condamnată la încă un an de închisoare în februarie 1915, a scris în celulă un pamflet care analiza cauzele războiului și care-i acuza pe liderii social-democrați de distrugerea mișcării socialiste prin acceptarea unui *Burgfriede* („armistițiu civic") și prin susținerea războiului imperialist. Mai departe, ea definea baza pe care ar fi putut fi revigorată mișcarea muncitorească: războaiele, imperialismul și militarismul nu pot fi abolite atât timp cât există capitalismul, ele putând fi depășite doar printr-o revoluție socialistă; sarcina cea mai urgentă era eliberarea proletariatului din starea de dependență spirituală față de burghezie, în care fusese plasat de conducătorii lui temporari. Această lucrare, publicată cu titlul *Die Krise der Sozialdemokratie*, dar larg cunoscută ca *Pamfletul Junius* (*Pamfletul din iunie*), a devenit fundamentul ideologic al Ligii Spartacus, înființată în 1916, care a fost nucleul viitorului Partid Comunist German (KPD). În 1917, Liga, deși a rămas un corp separat, s-a alăturat aripii de stânga a social-democraților care formaseră USPD; după război, USPD s-a dizolvat, iar membrii săi s-au alăturat fie KPD-ului, fie SPD-ului reconstituit.

Rosa Luxemburg a fost eliberată din închisoare în februarie 1916, dar a fost din nou arestată patru luni mai târziu pentru participare la demonstrații antirăzboi; a stat în închisoare până în ultimele zile ale războiului (8 noiembrie 1918). Din închisoare, a scris un răspuns (intitulat *Antikritik*) la criticile care fuseseră aduse lucrării sale *Acumularea capitalului* și o analiză neterminată asupra Revoluției din Octombrie din Rusia. Aceasta a fost

publicată prima oară în 1922, după moartea Rosei Luxemburg, de prietenul ei Paul Levi, un fost membru al Ligii Spartacus și un lider al KPD, exclus mai târziu din KPD și întors la SPD. Pamfletul, intitulat *Die russische Revolution*, saluta evenimentele din Rusia ca pe un semn că revoluția mondială se apropia, dar îi ataca pe bolșevici pentru politica lor față de țărani și în problema națională și, mai presus de toate, pentru domnia lor despotică și suprimarea libertăților democratice. Această lucrare a fost principalul motiv pentru care Rosa Luxemburg a devenit o *bête noire* a staliniștilor (care nu au citat-o, totuși, niciodată). Pamfletul a fost puțin cunoscut înainte de Al Doilea Război Mondial și a fost tradus în alte limbi numai după 1945.

Rosa Luxemburg a fost eliberată de Revoluția germană, dar nu s-a bucurat prea mult de libertate. Ea își închipuia că revoluția avea să evolueze rapid într-o fază socialistă, dar tentativa de revoltă a Ligii Spartacus, slabă în sine și fără origini muncitorești, a fost un fiasco. În timpul revoltei, Liga s-a transformat în KPD, în timp ce consiliile muncitorilor și ale soldaților au format baza pentru guvernarea social-democrată a Germaniei. În noaptea de 15-16 ianuarie 1919, cei doi lideri comuniști de frunte, Rosa Luxemburg și Karl Liebknecht, au fost asasinați de trupele Freikorps, iar două luni mai târziu, Leo Tyszka-Jogiches a avut aceeași soartă, căzând în mâinile poliției. Discursurile despre economie pe care le ținuse Rosa Luxemburg la școala de partid și pe care le scrisese în închisoare au fost publicate postum în 1925 (*Einführung in die Nationalökonomie*).

2. Teoria acumulării și prăbușirea inevitabilă a capitalismului

Deși principala lucrare teoretică a Rosei Luxemburg nu a fost publicată decât în 1913, ideile sale principale pot fi regăsite în multe dintre textele timpurii, inclusiv în *Reformă socială sau revoluție?*, și multe dintre opiniile ei teoretice și politice derivă logic din concepția asupra acumulării, pe care o vom examina în continuare.

Teoria expusă în *Acumularea capitalului* este descrisă, de obicei, ca o teorie a „prăbușirii de la sine a capitalismului". Această expresie a fost totuși inventată de adversarii Rosei Luxemburg, mai ales de leniniști și de staliniști; expresia nu apare în scrierile sale și induce în eroare pentru că sugerează că prăbușirea capitalismului va avea loc doar în virtutea contradicțiilor sale,

indiferent de lupta politică a proletariatului. Departe de a adopta o asemenea poziție, Rosa Luxemburg credea că revoluția va răsturna capitalismul cu mult înainte ca posibilitățile sale economice să se fi epuizat. Ea susținea că, totuși, sistemul capitalist poate funcționa numai atât timp cât are la dispoziție o piață necapitalistă, fie ea internă sau externă și, dat fiind faptul că sistemul tinde prin natura lui să distrugă mediul înconjurător necapitalist, își pregătește propria distrugere economică. Este imposibil să existe, la nivel mondial, un „capitalism pur": dacă economia capitalistă ar fi ajuns la asemenea dimensiuni [mondiale], ar fi încetat să mai existe.

Marx susținuse că sistemul capitalist era menit să se autodistrugă prin propriile sale contradicții, mai ales prin cele legate de concentrarea capitalului și pauperizarea clasei muncitoare, dar el nu a definit niciodată condițiile exacte în care capitalismul va deveni o imposibilitate economică. Rosa Luxemburg și-a propus să facă acest lucru, în parte prin completarea ideilor lui Marx și, în parte, prin modificarea lor.

Punctul de plecare al teoriei acumulării constă în schema reproducției schițată în volumul II al *Capitalului*. Aceasta este cea mai dificilă și mai puțin citită secvență a operei lui Marx, dar, din punctul de vedere al Rosei Luxemburg, era fundamentală pentru întrebarea esențială a socialismului științific: „De ce este capitalismul condamnat la distrugere din rațiuni economice?" sau, altfel spus: „Poate procesul capitalist al reproducției lărgite (*erweiterte Reproduktion*) să se dezvolte teoretic la infinit?" Argumentul Rosei Luxemburg este următorul.

În opinia lui Marx, valoarea oricărei mărfi constă în trei componente, exprimate în formula C + V + P; C (capitalul fix), care se referă la valoarea mijloacelor de producție, adică la utilajele și la materiile prime care au fost folosite pentru realizarea produsului; V (capitalul variabil) reprezintă salariile; P (plusvaloarea) este creșterea valorii datorată părții neremunerate a muncii salariate. Spre deosebire de sistemele precedente, în care reproducția era ghidată de nevoile sociale, capitalismul este preocupat doar de creșterea maximă a plusvalorii și, de aceea, tinde în mod constant să sporească producția, indiferent de nevoia existentă. Acumularea sau transformarea plusvalorii într-un nou capital activ ține de natura producției capitaliste. O condiție a reproducției lărgite este însă ca bunurile produse să fie transformate în bani, iar în acest scop, trebuie să se producă niște cantități suplimentare de bunuri, un proces asupra căruia capitalistul individual nu are decât o influență redusă.

Să presupunem că producția anuală este exprimată în proporția: 40 C + 10 V + 10 P = 60. În această formulă, mărimea capitalului fix este de patru ori mai mare decât cea a capitalului variabil, iar rata plusvalorii sau rata exploatării este de 100 de procente. Valoarea mărfurilor produse este de 60 de unități. În cazul în care capitalistul alocă 5 P sau jumătate din plusvaloare creșterii producției, adică o adaugă capitalului fix, atunci, întrucât compoziția organică a capitalului rămâne aceeași, următoarea fază de producție va fi exprimată prin formula: 44 C + 11 V + 11 P = 66.

Acest proces poate continua atât timp cât capitalistul poate susține mijloace de producție și o forță de muncă suficiente și poate găsi o piață de desfacere pentru bunurile sale. De aceea, dacă, în condițiile reproducției simple, banii joacă numai un rol intermediar în schimbul mărfurilor, în capitalism, banii sunt un element în cadrul circulației capitalului; pentru ca acumularea să fie posibilă, plusvaloarea trebuie să adopte o formă monetară. În plus, capitalismul tinde, în mod natural, să coboare salariile până la nivelul subzistenței, astfel încât P tinde să crească în raport cu V.

Dacă împărțim, conform raționamentului lui Marx, întreaga producție socială în două „sectoare" – sectorul I, al producției mijloacelor de producție, și sectorul II, al producției bunurilor de consum –, putem vedea că cele două sunt interdependente, adică trebuie să se mențină într-un anumit echilibru proporțional astfel încât procesul de producție să poată continua într-un mod armonios. Sectorul I produce mijloacele de producție pentru ambele sectoare, I și II, în timp ce sectorul II produce bunuri de consum pentru muncitorii și capitaliștii din ambele sectoare. Proporția necesară este ilustrată de următorul tipar: Sectorul I: 4 000 C + 1 000 V + 1 000 P = 6 000; Sectorul II:
2 000 C + 500 V + 500 P = 3 000.

Pentru reproducția simplă, valoarea producției din sectorul I, adică 6 000, trebuie să fie egală cu valoarea capitalului fix din ambele sectoare (4 000 + 2 000), în timp ce valoarea producției sectorului II, adică 3 000, trebuie să fie egală cu venitul combinat al muncitorilor și capitaliștilor din ambele sectoare, adică 1 000 + 1 000 + 500 + 500. Acest lucru se întâmplă în exemplul de mai sus, dar nu și în realitatea capitalistă, care se bazează pe „reproducția lărgită", adică pe capitalizarea unei părți din P din ambele sectoare. Dacă avem, de pildă, Sectorul I: 4 000 C + 1 000 V + 1 000 P = 6 000 și Sectorul II: 1 500 C
+ 750 V + 750 P = 3 000, se poate vedea că valoarea producției

mijloacelor de producție (6 000) este cu 500 mai mare decât valoarea mijloacelor de producție folosite în ciclul de producție respectiv (adică 4 000 + 1 500), în timp ce valoarea bunurilor de consum (3 000) este cu 500 mai mică decât veniturile totale ale capitaliștilor și muncitorilor din ambele sectoare (1 000 + 1 000 + 750 + 750). Folosirea acestei porțiuni neconsumate din P într-un nou ciclu de producție, dat fiind faptul că proporția dintre cele două sectoare rămâne aceeași, determină o creștere corespunzătoare la toate elementele valorii totale a mărfurilor. Pentru ca acest lucru să fie totuși posibil, mărfurile trebuie mai întâi transformate în bani. Acumularea depinde de o cerere în creștere pentru bunurile produse și întrebarea este: „Cum apare o astfel de cerere?“ Industria nu poate continua să-și creeze *ad infinitum* propria sa piață; ceea ce este produs trebuie să fie, în cele din urmă, consumat. O creștere a populației nu rezolvă problema cererii, întrucât creșterea numerică a clasei capitaliste este inclusă în mărimea absolută a porțiunii consumabile din plusvaloare, în timp ce consumul clasei muncitoare este limitat la nivelul salariilor; categoriile nonproductive ale populației, cum sunt proprietarii de pământ, funcționarii, soldații, liber-profesioniștii și artiștii, trăiesc fie din plusvaloare, fie din salarii. Nici comerțul exterior nu oferă soluția, pentru că analiza reproducției lărgite este aplicabilă la capitalismul mondial, pentru care toate țările nu sunt decât o piață internă. Cu alte cuvinte, pentru ca plusvaloarea ambelor sectoare de producție să se concretizeze într-o formă monetară, trebuie să existe o piață externă a ambelor sectoare capabilă să absoarbă bunurile la o rată care să crească odată cu cea a acumulării.

În opinia Rosei Luxemburg, Marx nu s-a ocupat de această problemă. El credea că, prin faptul că își cumpără reciproc mijloacele de producție, capitaliștii produc în mod colectiv o piață; dar ei nu pot spori plusvaloarea la nesfârșit decât dacă sporesc rata consumului, iar muncitorii nu pot contribui la această creștere pentru că nu posedă decât salariile, care deja figurează în ecuație. Marx, ce e drept, nu a afirmat niciodată că acumularea poate continua pe termen nedefinit; schema lui are doar scopul de a ilustra proporția dintre acumularea în cele două sectoare și interdependența lor. Dar, din moment ce el nu a răspuns niciodată la întrebarea fundamental: „Pentru cine anume are loc reproducția lărgită?“, schema poate fi interpretată în mod fals ca indicând faptul că producția este capabilă să absoarbă întreaga creștere a plusvalorii: industria sectorului I se extinde pentru a spori producția în sectorul II, iar aceasta din urmă crește

pentru a susține masa tot mai mare de muncitori din ambele sectoare. De aceea, marxiștii ruși – Struve, Bulgakov și Tugan-Baranovsky – folosesc schema marxistă pentru a deduce că acumularea capitalistă poate continua pe termen nedefinit. Dar a admite acest lucru înseamnă a renunța la întreaga doctrină a socialismului științific. Pentru că, dacă nu există nicio limită a acumulării în cadrul producției capitaliste, rezultă că sistemul capitalist este invincibil din punct de vedere economic, că este o sursă inepuizabilă de progres economic și tehnic; socialismul nu este, așadar, o necesitate istorică și nu există nicio justificare economică a prăbușirii capitalismului. (Ideea prăbușirii capitalismului din cauza scăderii ratei profitului i se părea absurdă Rosei Luxemburg. Un astfel de scenariu al falimentului este de neimaginat din moment ce tendința scăderii ratei profitului este pe deplin compatibilă cu o creștere în valoare absolută a profiturilor totale; era greu de presupus că un capitalist va înceta producția doar pentru că rata profitului a scăzut prea mult, chiar dacă profiturile pe care le obține sunt mai mari ca niciodată.)

În consecință, în opinia Rosei Luxemburg, Marx a omis problema, vitală pentru existența socialismului științific, a motivelor economice precise pentru care capitalismul este sortit să se autodistrugă. El scrisese, într-adevăr, că sporirea puterii de producție se află într-un conflict tot mai mare cu posibilitățile limitate ale consumului, dar schema lui pentru reproducția lărgită nu dezvăluie contradicția dintre crearea plusvalorii și transformarea ei în bani. Schema presupune că singurii consumatori sunt capitaliștii și muncitorii, adică presupune, în scopuri teoretice, o societate fictivă a capitalismului „pur", care constă numai în capitaliști și muncitori. Această ficțiune este admisibilă în analiza capitalului individual, dar, cum susține Rosa Luxemburg, nu și în analiza capitalismului ca întreg, pentru că ea ascunde aspectul esențial că reproducția lărgită are loc într-o lume în care încă mai există o piață necapitalistă și că țările și clasele sociale care trăiesc în afara sistemului capitalist îi sunt necesare acestuia în calitate de consumatori ai producției în surplus din ambele sectoare, I și II. Plusvaloarea trebuie să se transforme în bani în afara sferei producției capitaliste, în economiile precapitaliste, cum sunt cele din țările înapoiate, în economia rurală și în manufactură; capitalismul matur depinde de existența unor clase și țări necapitaliste. Dar expansiunea capitalistă tinde în mod inevitabil să elimine economiile necapitaliste, atrăgându-i pe țărani și pe meșteșugari pe orbita sa. Din acest motiv, capitalismul își pregătește în mod inconștient propria sa

prăbușire, prin distrugerea tuturor formelor de care depinde. Atunci când capitalismul va reuși să asimileze întreaga producție, acumularea va deveni imposibilă și capitalismul va deveni imposibil din punct de vedere economic. „Capitalismul pur“ nu poate supraviețui. În prezent, în lume există multe zone necapitaliste, iar lupta pentru controlul asupra lor, ca surse de materii prime și de muncă ieftină și, mai presus de toate, ca piețe de desfacere pentru bunurile europene, îmbracă forma imperialismului. Câmpul de expansiune există încă, dar el se diminuează rapid. Prin lupta pentru piețe, capitalismul distruge progresiv toate rămășițele mediului precapitalist, care sunt condiția existenței sale.

Este demn de observat că, deși intenția Rosei Luxemburg a fost să demonstreze o dată pentru totdeauna că prăbușirea capitalismului era economic inevitabilă, niciunul dintre teoreticienii marxiști care credeau în necesitatea istorică a socialismului nu a subscris la argumentația ei, împotriva căreia cei mai importanți dintre ei s-au opus: Hilferding, Kautsky, Gustav Eckstein, Otto Bauer, A. Pannekoek, Tugan-Baranovsky și Lenin. Tugan-Baranovsky susținea că tocmai caracterul antiuman al capitalismului și faptul că transformă creșterea producției într-un scop în sine în loc să o considere un mijloc de satisfacere a nevoilor sociale fac ca acumularea să se poată produce la nesfârșit, deoarece industria reușește să se înzestreze cu mijloace, continuând să sporească producția, absorbind tot mai multe mijloace de producție, angajând din ce în ce mai mulți muncitori și așa mai departe. Nimeni nu nega, desigur, faptul că sistemul capitalist era afectat de dificultăți de piață care duceau la crize de supraproducție, de competiție acerbă, de luptă pentru piețe și de războaie imperialiste și că militarismul, dincolo de scopul imediat de a cuceri piețe, îngăduia, la rândul lui, o acumulare de capital. Dar marxiștii au adoptat în general poziția că, deși capitalismul va fi în cele din urmă distrus de numeroasele sale contradicții, este imposibil să prevezi circumstanțele economice exacte în care se va întâmpla acest lucru și tindeau să atribuie o semnificație mai mare concentrării capitalului, pauperizării clasei muncitoare și dispariției clasei de mijloc decât vreunei cereri insuficiente pe care capitalismul părea să fie în stare să o regleze în diverse moduri, în ciuda dificultăților și crizelor sale evidente. Criticii leniniști ai Rosei Luxemburg au fost suspicioși față de teoria acumulării formulată de ea tocmai pentru că aceasta părea să implice că sistemul capitalist se va prăbuși automat. Dacă sistemul capitalist era sortit să se autodistrugă ca urmare a propriei sale expansiuni,

indiferent de rolul politic al proletariatului, aceasta ar fi încurajat o politică de așteptare pasivă și ar fi putut stinge zelul partidului în loc să-l stimuleze spre acțiuni revoluționare. Dar Rosa Luxemburg însăși nu a tras niciodată această concluzie din teoria ei. Criticii ei au obiectat, de asemenea, că ea ar fi subestimat posibilitatea reproducției lărgite datorată industriei armamentului și expansiunii militare, o posibilitate confirmată de dezvoltarea ulterioară a capitalismului.

În general, se pare că teoria acumulării implică unele supoziții referitoare la capitalism, fie nereale, fie infirmate de evenimentele ulterioare.

Rosa Luxemburg accentuează adesea faptul că este preocupată de capitalism ca de un sistem atotcuprinzător, o piață unică mondială, și că, din acest motiv, ignoră orice schimbări care ar putea fi datorate piețelor externe. Capitalismul dintr-o țară poate supraviețui prin extinderea în lumea necapitalistă, dar, dacă sistemul capitalist devine mondial, atunci nu mai există piețe pe care să se poată extinde. Însă, pentru ca un „capitalism pur" să existe la nivel mondial, nu este suficient ca producția capitalistă să cuprindă fiecare țară din lume. Trebuie, în plus, ca rata profitului să fie aceeași în întreaga lume, întrucât, conform teoriei Rosei Luxemburg, țările dezvoltate se pot extinde în zone care, deși capitaliste, sunt înapoiate economic și au, în consecință, rate mai ridicate ale profitului. Cu alte cuvinte, schema ei presupune o lume în care nu există nicio diferență de dezvoltare economică între Congo și Statele Unite. Această lume atât de uniformă poate fi imaginată, dar ea nu reprezintă o bază solidă pentru predicțiile economice. Nu numai că această perspectivă este îndepărtată și nerealistă, dar ea ignoră faptul că disparitatea dintre țările dezvoltate și cele înapoiate sporește, mai curând, decât să se reducă. Așa stând lucrurile, a afirma că prăbușirea capitalismului se va produce atunci când această perspectivă va deveni o realitate nu este mai puțin arbitrar decât a presupune, de pildă, că sistemul capitalist se poate mulțumi cu reproducția simplă și că, prin urmare, ar putea supraviețui dacă nu ar mai avea suficiente piețe de desfacere care să-i permită reproducția lărgită. Rosa Luxemburg îi ia în derâdere pe cei care cred că scăderea ratei profitului va duce la prăbușirea capitalismului, pe motiv că e greu să îți închipui un capitalist care se sinucide pentru că rata profitului este mai redusă decât de obicei. Dar ea nu își dă seama că și teoria ei este expusă aceluiași ridicol: dacă, într-o zi, capitaliștii vor descoperi că nu mai pot vinde o cantitate mai mare de bunuri, vor prefera să se spânzure mai degrabă decât să se

mulțumească cu reproducția simplă? Răspunsul marxist la această întrebare este, desigur, că ține de natura capitalismului să urmărească reproducția lărgită; dar dacă „natura" nu este o entitate pur metafizică, ne putem întreba dacă sistemul capitalist nu este capabil să-și corecteze imperfecțiunile, ca o alternativă la distrugerea sa totală. O asemenea ipoteză nu este mai puțin extraordinară decât lumea imaginară a Rosei Luxemburg, în care toate țările au un nivel egal al industriei, tehnologiei și civilizației.

Din perspectiva noastră actuală, putem vedea măsura în care teoria acumulării dezvoltată de Rosa Luxemburg se baza pe o estimare greșită a viitoarei evoluții a capitalismului. Totuși, această estimare, spre deosebire de teoria ei despre prăbușirea capitalismului, era împărtășită de cei mai mulți dintre contemporanii săi marxiști. Teoria acumulării presupunea o polarizare de clasă care sporea, tinzând spre momentul în care societatea avea să fie alcătuită numai din capitaliști și muncitori. Așa cum știm, lucrurile nu s-au petrecut astfel; nu numai că micile întreprinderi n-au fost scoase din competiție, dar în țările dezvoltate proporția muncitorilor în cadrul populației a tins să scadă, în timp ce a avut loc o creștere uriașă a ceea ce Marx numea muncitori neproductivi, adică cei implicați în comerț, administrație, educație, servicii etc. Rosa Luxemburg rezolvă situația acestor grupuri neproductive spunând că sunt remunerate fie din porțiunea necapitalizată a plusvalorii, fie din salarii, dar că există întotdeauna o parte din plusvaloare care este transformată în capital și care determină astfel creșterea producției în ciclul următor. Dar nu este clar de ce ar trebui considerată validă presupunerea că un consum sporit al muncitorilor neproductivi ar trebui să nu aibă niciun efect asupra transformării plusvalorii în bani, chiar dacă acceptăm distincția îndoielnică a lui Marx între munca productivă și cea neproductivă și dacă presupunem că aceasta din urmă este plătită, „în ultimă instanță", din plusvaloarea creată de clasa muncitoare.

O altă presupunere falsă a teoriei acumulării este că în capitalism salariile vor fi întotdeauna apropiate de nivelul de subzistență, argumentul fiind că, deși legile exploatării pot slăbi uneori, „în ultimă instanță" ele vor prevala asupra rezistenței clasei muncitoare, astfel încât este puțin probabil să se producă o creștere veritabilă a consumului muncitorilor.

Mai mult, Rosa Luxemburg nu credea că un stat controlat de burghezie poate reglementa într-o măsură semnificativă procesul de acumulare. Dar evoluția capitalismului a demonstrat că greșea. Chiar dacă privim statul în întregul său, la fel ca Marx, ca pe o

întruchipare politică a capitalului global, experiența a demonstrat că acest stat poate juca rolul unui oganizator, folosind mijloace economice și legale pentru a influența distribuția resurselor de investiție, și că el poate lărgi piața internă, de pildă atunci când este supus presiunii politice. Altfel spus, poate acționa ca un stat socialist în măsura în care controlează procesul de producție în conformitate cu nevoile sociale în loc de a lăsa totul pe seama „poftei de lup pentru plusvaloare", ca singură forță motrice a producției capitaliste.

Din motivele expuse mai sus, teoria Rosei Luxemburg referitoare la acumulare nu poate fi, în forma ei literală, acceptată ca o explicație sau ca o previziune a dezvoltării economice a capitalismului. De aici nu rezultă totuși că scrierile ei nu au avut niciun efect. Așa cum observă Michał Kalecki în lucrarea colectivă (apărută în poloneză) *Teoriile economice din Capitalul lui Marx* (1967), ambele teorii rivale ale reproducției, cea avansată de Rosa Luxemburg și cea opusă, a lui Tugan-Baranovsky, au fost eronate, dar ambele au fost utile pentru explicarea anumitor trăsături ale creșterii economice în capitalism. Tugan-Baranovsky susținea că nu există bariere absolute pentru capitalism prezente sub forma unei piețe de desfacere limitate și că produsele capitalismului pot fi vândute la orice nivel de consum atât timp cât este menținut raportul dintre consum și investiții. În termeni capitaliști, a produce numai pentru a spori producția nu este deloc absurd sau contradictoriu, ci dimpotrivă, este punctul forte al sistemului, este chiar producția care nu ține cont de nevoi. Dar, cum observă Kalecki, Tugan-Baranovsky a trecut cu vederea faptul că un sistem care ar ignora total nivelul consumului ar fi foarte instabil, pentru că orice reducere a investiților ar genera o scădere a folosirii aparatului de producție existent și, de aici, o altă reducere a investițiilor și așa mai departe, totul conducând la o spirală vicioasă. Pe de altă parte, teoria Rosei Luxemburg, după care reproducția lărgită depinde în întregime de piețele necapitaliste, a fost respinsă de experiența noastră; s-a dovedit că statul are puterea de a crea, sub forma producției de armament, o piață uriașă care poate avea un efect hotărâtor asupra creșterii economice. În plus, ea greșea atunci când presupunea că întregul volum al bunurilor exportate către piețe necapitaliste contribuie la realizarea unor excedente de producție, pentru că ceea ce contează cu adevărat este ca exporturile – atât de bunuri, cât și de capital, dar mai ales de capital – să excedeze importurile, pentru că bunurile importate absorb, de asemenea, o putere de cumpărare. Cu toate acestea, într-un sens limitat, cele două teorii

se completează reciproc: una scoate în evidență absurditatea sistemului a cărui viabilitate depinde de o producție pentru profit în locul producției pentru nevoi, iar cealaltă demonstrează importanța piețelor externe pentru creșterea capitalistă. În același timp, niciuna dintre cele două teorii nu oferă o explicație satisfăcătoare a procesului reproducției lărgite.

Totuși, pentru Rosa Luxemburg, teoria acumulării avea o importanță fundamentală nu doar pentru că era singura justificare științifică posibilă a profeției lui Marx referitoare la prăbușirea capitalismului, ci și pentru că era o armă ideologică, pentru că ea presupunea incapacitatea capitaliștilor de a opri distrugerea propriei lor clase și incapacitatea oricărei puteri omenești de a opri victoria finală a socialismului care, așa cum credeau Rosa Luxemburg și toți marxiștii, avea să substituie capitalismul.

Se pare că această credință se baza pe o convingere mai generală asimilată de gândirea Rosei Luxemburg: o fidelitate doctrinară de nezdruncinat față de niște legi istorice de fier pe care nicio acțiune umană nu le poate schimba sau încălca. Credința în legi istorice este, desigur, o temă clasică a marxismului, pe care o profesau toți marxiștii din acea vreme, dar unii o susțineau cu mai puțină flexibilitate decât alții. Cei mai mulți atenuau sensul literal al doctrinei, invocând, de exemplu, formula lui Engels de „independență relativă a suprastructurii“ sau subliniind, la fel ca Lenin, rolul factorilor „subiectivi“ – adică puterea voinței organizate – în accelerarea schimbării sociale sau accentuând, în maniera simțului comun, conflictele sociale care nu intră în categoria generală a „contradicțiilor capitalismului“, dar care modelează istoria într-un mod incontestabil. Cu toate acestea, Rosa Luxemburg era hotărâtă să găsească o singură cheie pentru toate problemele istorice și credea că analiza marxistă a dinamicii capitalismului oferea această cheie, cel puțin atunci când era completată cu o descriere exactă a condițiilor reproducției. Refuzul ei obstinat de a crede în orice acțiuni omenești colective sau individuale care să nu fie predeterminate de „legile istoriei“ se manifesta în toate chestiunile importante în care a adoptat o poziție diferită de cea a colegilor ei marxiști. La fel cum niciun efort capitalist nu putea împiedica forțele anarhice oarbe ale acumulării care duceau întregul sistem la faliment, tot la fel era imposibil ca o mișcare organizată să creeze o revoluție cu mijloace artificiale. Oamenii sunt instrumente ale proceselor istorice, iar sarcina lor este să înțeleagă și aceste procese, și rolul care le revine în cadrul lor. Niciun fenomen pur ideologic nu putea influența

prin el însuși cursul istoriei; mai ales ideologiile naționale nu aveau nicio putere de a deturna istoria de la progresul ei spre marea transformare a tuturor lucrurilor, revoluția socialistă mondială.

Din cauza acestei credințe doctrinare, Rosa Luxemburg a fost de multe ori oarbă față de realitatea empirică a evenimentelor sociale și a demonstrat o uimitoare lipsă de înțelegere politică asupra problemelor naționale și asupra revoluției înseși. Scrierile ei manifestă tipul de consistență teoretică care nu poate rezulta decât dintr-o rigiditate dogmatică extremă și o insensibilitate față de fapte.

3. Reformă și revoluție

Dacă Rosa Luxemburg ar fi crezut în „prăbușirea de la sine" a capitalismului în sensul care i-a fost imputat de criticii săi, atunci ar fi fost într-o flagrantă contradicție cu poziția pe care a adoptat-o în dezbaterea „reformă *versus* revoluție". Dar, deși susținea împreună cu Marx că sistemul capitalist era condamnat la autodistrugere pentru că, mai devreme sau mai târziu, va deveni o frână în calea progresului tehnologic și a creșterii economice, ea nu deducea de aici că sistemul capitalist se va prăbuși fără sprijinul unei acțiuni revoluționare. Mai degrabă, imperialismul trebuie să se dezvolte până în momentul în care trezea conștiința revoluționară a proletariatului, fără de care capitalismul nu putea fi răsturnat. Răsturnarea capitalismului era o necesitate istorică, dar tot o necesitate istorică era și mișcarea revoluționară care urma să o realizeze. Această idee era împărtășită de Rosa Luxemburg cu alți marxiști ortodocși ai timpului său.

Problema semnificației și a perspectivelor acțiunii „reformiste" – adică lupta economică a muncitorilor pentru condiții mai bune și campania pentru măsuri democratice în cadrul societății burgheze – era, în opinia Rosei Luxemburg, vitală pentru întreaga mișcare socialistă. Poziția ei era, în esență, identică cu cea a lui Marx; valoarea reformelor nu era dată de faptul că ele aveau ca efect o ameliorare a condițiilor, ci de faptul că lupta în sine îi permitea proletariatului să se antreneze pentru bătălia decisivă. Cei care priveau reformele ca pe un scop în sine negau perspectiva socialistă și întorceau spatele scopului ultim.

Mulți marxiști ortodocși au adoptat poziția conform căreia revoluția va sosi atunci când vor fi pregătite condițiile economice și că, între timp, sarcina lor era să lupte pentru democrație în viața publică și pentru condiții mai bune pentru clasa

muncitoare. Reformiștii, deși fără a-și abandona în mod explicit speranța în revoluție, se exprimau ambiguu cu privire la momentul și la circumstanțele în care aceasta avea să se producă. Esența poziției Rosei Luxemburg (și a întregii stângi a Internaționalei, inclusiv a lui Lenin) era aceea de a combate atât poziția ortodoxă, cât și pe cea reformistă, chiar dacă opoziția ei față de perspectiva ortodoxă avea să se contureze mai târziu. În controversa ei cu Bernstein și cu acei conducători de partid și de sindicat care îl susțineau – de exemplu, Georg von Vollmar, Wolfgang Heine și Max Schippel –, Rosa Luxemburg și-a îndreptat atacurile nu doar împotriva reformismului „revizionist", ci și împotriva curentului ortodox. Principalul ei argument era că reformele nu aveau sens dacă nu erau mijloace de cucerire a puterii; ele nu trebuie tratate, nici măcar parțial, ca un scop în sine, iar cei care făceau acest lucru abandonau cauza revoluționară, indiferent de ceea ce declarau. Orice efort de reformă care nu era subordonat revoluției viitoare era mai degrabă o piedică, nu un ajutor pentru socialism, indiferent de efectul său imediat. Așa cum a declarat Rosa Luxemburg la congresul partidului de la Stuttgart din 1898, lupta sindicatelor pentru condiții mai bune de vânzare a forței de muncă, presiunea pentru reforma socială si metodele democratice erau forme de activitate în cadrul sistemului capitalist și nu aveau, de aceea, nicio semnificație socialistă în afară de faptul că erau o parte din lupta pentru cucerirea finală a puterii politice. Ea a răspuns la dictonul lui Bernstein, „scopul nu înseamnă nimic, mișcarea înseamnă totul", cu formularea opusă, „mișcarea ca scop în sine, independentă de scopul ultim, nu înseamnă nimic pentru mine, scopul ultim înseamnă totul". Concentrarea asupra efectelor pe termen scurt i-a făcut pe reformiștii ca Schippel să susțină militarismul, întrucât creșterea armatelor și producția de război ar fi redus șomajul și ar fi pus capăt crizelor, sporind puterea de cumpărare. Această poziție, spunea Rosa Luxemburg, era absurdă din punct de vedere economic din moment ce crizele nu sunt cauzate de un dezechilibru absolut între consum și producție, ci de tendința inerentă a producției de a depăși posibilitățile pieței, iar costurile militare vor fi suportate într-un fel sau altul de clasa muncitoare. Dar teoria era periculoasă și din punct de vedere politic, pentru că sugera că muncitorii ar putea sau ar trebui să renunțe la cele mai importante scopuri ale lor de dragul câștigurilor temporare care, în final, vor fi în dezavantajul lor (*Miliz und Militarismus*, Leipziger Volkszeitung, februarie 1899).

Rosa Luxemburg a abordat pe larg această chestiune în pamfletul ei *Reformă socială sau revoluție?* Nu există, spune ea, nicio opoziție între lupta pentru reformă și lupta pentru putere politică: cea dintâi este un mijloc, iar cea din urmă este un scop în sine. Social-democrația se deosebește de reformismul burghez prin conștientizarea acestui scop ultim. A trata reformele ca pe niște scopuri în sine înseamnă a accepta o continuare pe termen nedefinit a capitalismului, permițându-i acestuia să scape de faliment cu prețul unor mici modificări. De exemplu, Conrad Schmidt susținea că lupta politică și economică a muncitorilor va conduce în timp la controlul public asupra producției și la limitarea rolului capitaliștilor. Dar, de fapt, influența muncitorilor asupra producției capitaliste poate avea numai un efect reacționar; ea va împiedica progresul tehnologic sau îi va alia pe muncitori și capitaliști împotriva consumatorilor. „În general", scria Rosa Luxemburg în 1900…

> … mișcarea sindicală nu se îndreaptă spre o fază de dezvoltare victorioasă, ci spre una în care dificultățile vor fi tot mai mari. Atunci când dezvoltarea industriei va atinge un punct maxim și când capitalismul mondial va intra în declin, sarcina sindicatelor va fi de două ori mai grea. În primul rând, starea obiectivă a pieței muncii se va înrăutăți, pentru că cererea va crește mai încet și oferta mai repede decât în acest moment. În al doilea rând, capitalul va controla cu o și mai mare lipsă de scrupule acea parte a produsului muncii care aparține muncitorilor, astfel încât să-și recupereze pierderile de pe piața mondială. Statul, ca organ al clasei capitaliste care nu își poate angaja politicile generale decât în favoarea acestei clase, nu poate interveni în favoarea vreunui alt interes decât cel al capitalului. Acest lucru se aplică și în cazul instituțiilor politice democratice, pe care burghezia le va promova numai atât timp și numai în măsura în care îi vor fi utile. Prin urmare, reformele, indiferent cât de multe vor fi, nu vor putea nici să răstoarne capitalismul, nici să atingă în mod gradat obiectivele revoluționare. Lupta economică și politică a proletariatului poate servi doar la atingerea condițiilor subiective ale revoluției; ea nu conduce, în mod obiectiv, cum susține Bernstein, la socialism sau la o exploatare mai redusă. Ceea ce se poate dobândi prin luptă nu este o transformare a societății, ci o transformare a conștiinței proletariatului. A trata succesele pe termen scurt ca pe niște scopuri în sine este contrar perspectivei de clasă și poate doar să producă iluzii: „În lumea capitalistă, reforma socială este și va fi întotdeauna o nucă fără miez."

În pofida afirmațiilor lui Bernstein, predicțiile lui Marx privitoare la dezvoltarea capitalismului se îndeplinesc literă cu literă. Faptul că nu există în prezent crize de supraproducție nu îi infirmă viziunea și nici nu înseamnă că sistemul capitalist se schimbă sau că este capabil de adaptare. Crizele pe care Marx le-a cunoscut în mod direct nu erau identice cu cele pe care le

prevăzuse: cele dintâi erau niște crize ale creșterii și expansiunii capitalismului, și nu ale momentului său de colaps, adevăratele crize de supraproducție urmând să se producă abia în viitor. Sistemul capitalului comun nu este, cum susține Bernstein, un semn că micii capitaliști s-ar extinde, este o formă de concentrare a capitalului care sporește contradicțiile existente în loc de a le vindeca. Proletariatul nu poate opri sau anula legile economiei capitaliste; lupta sa defensivă pentru dreptul de a-și vinde forța de muncă în condiții normale este o sarcină sisifică, dar necesară, pentru a preveni o altă reducere a salariilor. Dar, indiferent de eforturile muncitorilor, partea lor din avuția societății va trebui să scadă, „cu forța inevitabilă a unui proces natural, pe măsură ce crește productivitatea muncii".

Așadar, revoluția și reforma diferă prin natura lor, nu numai prin intensitatea lor; reforma nu este identică cu o revoluție graduală, iar revoluția este același lucru cu o reformă comprimată. A gândi altfel înseamnă a crede că sistemul capitalist nu trebuie decât să fie amendat și că nu este necesar să fie răsturnat.

Refuzul Rosei Luxemburg de a admite că reformele au vreo valoare în sine și neîncrederea ei în orice succes notabil al luptei economice a proletariatului o determinau să facă previziuni pesimiste și să ia în derâdere rezultatele obținute. Adversarii ei revizioniști, ca Bernstein și David, priveau Marea Britanie ca pe o țară model pentru lupta muncitorilor; de partea opusă, Rosa Luxemburg vedea în această țară un exemplu periculos al felului în care putea fi corupt proletariatul prin câștiguri temporare. Într-un articol apărut în Leipziger Volkszeitung în mai 1899, ea a declarat că sindicatele britanice au obținut succesul prin abandonarea perspectivei de clasă și prin negociere în cadrul economiei capitaliste. Proletariatul britanic a adoptat idei burgheze și a sacrificat obiectivele de clasă pentru un câștig imediat. Dar acum am ajuns la sfârșitul acestei perioade, iar lupta de clasă – în sensul ei adevărat, nu în cel reformist – este pe cale să înceapă din nou.

Toate aceste lucruri sunt în deplin acord cu teoria marxistă, dar nu și cu textul mult aclamat al lui Engels, pe care se bazau reformiștii. La primul congres al Partidului Comunist German din data de 30 decembrie 1918, Rosa Luxemburg nu a încercat să îl interpreteze pe Engels într-un sens favorabil propriei sale viziuni, dar l-a criticat pentru adoptarea unei linii reformiste în Introducerea ei la lucrarea lui Marx, *Luptele de clasă în Franța*, sub presiunea, cum pretindea ea, a lui Bebel și a social-democraților din Reichstag. Textul respectiv a adus pagube

mișcării socialiste, oferind o scuză permanentă pentru cei care își puneau speranțele numai în activitatea parlamentară și care ignorau în activitatea lor practică perspectiva revoluției.

Rosa Luxemburg nu a explorat adânc baza concepției marxiste despre clasa muncitoare care trebuia, în virtutea poziției sale sociale, să dezvolte o conștiință revoluționară. Marx și-a format această concepție în 1843 pe baze pur filosofice și nu avea să o abandoneze niciodată. Singurul său fundament în acel moment era convingerea că, întrucât clasa muncitoare este subiectul unei dezumanizări extreme, ea nu se poate elibera ca o clasă separată, ci doar ca o mișcare care avea să restaureze umanitatea pierdută a întregii omeniri. Acesta nu este un argument prea puternic. Din faptul că o clasă este oprimată, exploatată și dezumanizată nu decurge *a priori* că ea trebuie să aspire la revoluția mondială și, cu atât mai puțin, că ea va reuși să-și împlinească această aspirație. În orice caz, clasa muncitoare modernă nu este mai dezumanizată decât erau sclavii din Antichitate. În scrierile sale mai târzii, Marx a folosit argumente care par să fie mai pragmatice. Sistemul capitalist va pierde în curând controlul asupra progresului tehnologic și clasa muncitoare reprezenta o societate care ar putea înlătura obstacolele din calea acestui progres și care ar subordona producția nevoilor omenești, și nu unui proces de multiplicare a valorii privit ca un scop în sine. Dar acest argument implică niște premise care nu sunt deloc evidente. El presupune că progresul tehnologic nesfârșit ar ține de natura lucrurilor sau, mai degrabă, că dorința de a perfecționa tehnologia ar fi o parte inseparabilă a naturii umane, pentru că progresul tehnologic este o activitate umană; așa cum spune Lévi-Strauss, un topor nu produce un altul. Dar Marx nu a presupus așa ceva, dimpotrivă, el credea că impulsul de perfecționare tehnologică era specific capitalismului și că nu a existat în niciun alt sistem economic. În consecință, dacă el avea dreptate să afirme că sistemul capitalist era sortit să-și piardă puterea de a produce îmbunătățiri tehnologice, consecința era că sistemul capitalist va înceta să existe în forma lui actuală, adică în cea caracterizată prin progres tehnologic, dar nu decurgea de aici că rolul său va fi moștenit de clasa muncitoare și, cu atât mai puțin, că această clasă va moșteni capacitatea de a dirija progresul tehnologic urmând ca această competență să îi asigure triumful politic. Se putea presupune la fel de bine că sistemul capitalist va continua să existe într-o formă stagnantă sau că va fi înlocuit de un alt tip de societate care nu ar depinde de îmbunătățirea continuă a forțelor de producție și că aceasta nu ar fi neapărat socialistă în sensul ortodoxiei lui Marx.

Este adevărat, totuși, că argumentul lui Marx nu presupunea doar atât. Marx credea, de asemenea, că preludiul istoric la revoluția proletară îl vor reprezenta polarizarea tot mai mare a claselor, dispariția clasei de mijloc, creșterea numerică a „armatei în rezervă" și a proletariatului, precum și dezvoltarea conștiinței de clasă a acestuia din urmă. Dar chiar și pe baza premiselor lui Marx, aceste evenimente nu sunt suficiente pentru a justifica credința în caracterul inevitabil al revoluției proletare. Sărăcia nu produce prin ea însăși o tendință revoluționară, la fel cum nici superioritatea numerică a clasei exploatate și nici faptul că ea are dreptatea de partea sa nu conduc neapărat la revoluție. Pe de altă parte, Marx credea că dezvoltarea conștiinței revoluționare depinde de condițiile sociale care tind în mod „obiectiv" către revoluție; acesta nu este un fenomen mental spontan, ci trebuie să fie reflectarea unei tendințe istorice reale. Pentru a se putea ști dacă se va putea produce o răbufnire a conștiinței revoluționare, trebuie mai întâi să se vadă dacă este iminentă o revoluție socialistă care să fie în acord cu procesul istoric. Dar nu s-a demonstrat că această condiție a fost îndeplinită din moment ce revoluția proletară, așa cum a fost ea prevăzută de Marx, nu s-a produs nicăieri și nici nu există vreun temei pentru a o aștepta prea curând sau pentru a o aștepta vreodată.

Nici Marx, nici Rosa Luxemburg nu ne spun care dintre enunțuri are precedență logică: acela că sistemul capitalist nu poate fi reformat sau acela care spune că clasa muncitoare este menită să îl distrugă prin revoluție. Din moment ce aceste două propoziții nu sunt identice, fie trebuie să fie demonstrate independent, fie una dintre ele trebuie să decurgă din cealaltă. În polemicile ei cu reformiștii, Rosa Luxemburg pare să se folosească mai mult de primul dintre cele două enunțuri. Teoria ei despre acumulare oferă dovezi (pe care, în opinia ei, Marx nu le-a putut oferi) pentru faptul că sistemul capitalist nu poate dura la nesfârșit, din motive pur economice. Dar, și dacă acceptăm această teorie de dragul discuției, nu este deloc clar cum ar putea decurge de aici faptul că trebuie să se producă o revoluție proletară. Presupunând că sistemul capitalist trebuie să se prăbușească pentru că proprietatea privată asupra mijloacelor de producție conduce la supraproducție și la crize, nu este dovedit în niciun fel că sistemul de proprietate trebuie să fie transformat în acel mod particular. Concluzia ar putea fi susținută, deși ar fi în continuare nesigură, dacă am presupune, în plus, că societatea se apropie de situația în care nu ar mai fi compusă decât din burghezie și proletariat, că statutul acestuia din urmă nu poate fi

îmbunătățit în mod real și că burghezia va rezista automat la orice încercare de a-i sparge monopolul asupra mijloacelor de producție. Dar, dintre aceste trei presupuneri suplimentare, numai cea din urmă este credibilă.

Totuși, din moment ce Rosa Luxemburg credea ferm că proletariatul este revoluționar prin natura sa, descrierea ei despre realitatea socială a fost de multe ori bazată mai curând pe teorie decât pe observație. Era convinsă de creșterea conștiinței revoluționare, iar când faptele au infirmat acest lucru, a avut mai mult tendința să blameze oportunismul liderilor decât circumstanțele obiective. Crezând că muncitorii erau „în mod esențial" revoluționari, ea și-a pus speranțele mai curând într-o revoltă spontană decât în acțiunea de partid organizată.

4. Conștiința proletariatului și formele organizării politice

Chestiunea spontaneitate *versus* organizare de partid a fost crucială în dezacordurile Rosei Luxemburg cu bolșevicii, dar ea percepea niște pericole similare în fiecare ramură a social-democrației. Lenin, Kautsky, Jaurès și Turati erau cu toții vinovați în ochii ei pentru că subestimau spontaneitatea maselor și aveau tendința să o descurajeze prin doctrina „conducerii". Și, în acest punct, ea a fost aproape singurul exponent al propriei opinii în cadrul mișcării social-democrate.

Totuși, ea nu înțelegea prin spontaneitate un impuls orb, lipsit de o conștiință de sine ideologică. Marx nu numai că a prezis revoluția proletară, dar predicția lui trebuie să devină ea însăși o parte a conștiinței proletare pentru ca revoluția să se poată produce.

> Este fundamental pentru revolta istorică, așa cum a fost ea formulată în teoria lui Marx, ca această teorie să devină forma conștiinței clasei muncitoare și, ca atare, un factor istoric în toată puterea cuvântului. (Articol despre Marx în Vorwärts, 14 martie 1903)

Din moment ce conștiința revoluționară care se va forma sau este pe cale să se formeze a fost deja creată în termeni teoretici, clasa muncitoare are toate șansele să devină conștientă de propriul ei destin și nu este nevoie de lideri care să educe masele sau care să le tuteleze conștiința. Ultracentralismul lui Lenin era dovada unui oportunism tipic *inteligheției*, declara Rosa
Luxemburg în *Probleme ale organizării social-democrației ruse* (Die Neue Zeit
nr. 42/1903–1904). În opinia lui Lenin, Comitetul Central și-ar putea aroga puteri depline în raport cu organizația de partid, transformând întregul partid într-un simplu instrument pasiv.

> Centralizarea social-democrației bazată pe aceste două principii – în primul rând, supunerea oarbă a tuturor organelor de partid și a activității lor, până la cel mai mic detaliu, față de o autoritate centrală care gândește, acționează și decide pentru toți și, în al doilea rând, separarea strictă dintre nucleul organizat al partidului și mediul revoluționar din jur, după dorința lui Lenin – pare a fi nici mai mult, nici mai puțin decât un transfer mecanic al principiilor blanchiste ale organizării grupurilor conspirative către mișcarea social-democrată a maselor muncitoare. Lenin și-a definit punctul de vedere propriu mai tranșant poate decât ar fi putut să o facă oricare dintre adversarii săi de idei atunci când s-a referit la „democratul revoluționar" ca la un „iacobin legat de o organizație a proletariatului,

conștient de interesele sale de clasă". Dar social-democrația nu este „legată" de o organizație a clasei muncitoare, este ea însăși mișcarea clasei muncitoare.

Lenin nu a reușit să distingă între disciplina oarbă de cazarmă și acțiunea de clasă conștientă, iar centralismul său era impregnat de „atitudinea sterilă a unui paznic de noapte". Tacticile revoluționare nu pot fi inventate de lideri, ele trebuie să se dezvolte spontan: istoria se produce înainte de a se forma conștiința liderilor. Efectul politicii bolșevice îl reprezentau paralizarea dezvoltării libere a proletariatului, privarea lui de responsabilitate și transformarea lui într-un instrument al *inteligheției* burgheze. Agentul revoluției trebuie să fie mintea colectivă a muncitorilor, și nu conștiința liderilor autoproclamați. Erorile unei adevărate mișcări muncitorești aduceau mai multe roade decât infailibilitatea unui Comitet Central.

Revoluția Rusă de la 1905 a convins-o pe Rosa Luxemburg că grevele de masă erau cea mai eficientă formă de acțiune revoluționară. În viziunea ei, acea revoluție a servit drept model pentru alte țări europene, un model de revoltă primar, fără un lider, fără un plan sau un program coordonat și care nu a fost inițiat de niciun partid politic. În 1914, în *Der politische Massenstreik*, Kautsky descria viziunea Rosei Luxemburg ca pe o aberație: cum putea ea să presupună că doar câteva luni de grevă accidentală, dezorganizată, fără un plan sau o idee unificatoare, îi pot învăța pe muncitori mai multe decât treizeci de ani de muncă sistematică a partidelor și a sindicatelor? Dar Rosa Luxemburg chiar credea acest lucru și susținea că potențialul revoluționar al maselor muncitorești este indestructibil, deși poate fi uneori ridiculizat de niște conducători aroganți. Acest lucru nu însemna totuși că partidul era inutil. Conceptul unei avangarde a proletariatului era unul solid, dar avangarda trebuia să fie un grup de membri activi, nu un organism suveran. Sarcina partidului nu era doar să aștepte revoluția, ci și să accelereze cursul istoriei; or, aceasta nu presupune, totuși, conspirații și lovituri de stat, ci o cultivare a conștiinței revoluționare a maselor, care vor decide, în cele din urmă, soarta socialismului fară ajutorul conducătorilor lor.

Deși Rosa Luxemburg l-a criticat pe Lenin pentru ideile lui de cazarmă și pentru manipularea mișcării socialiste, ea nu s-a opus în mod direct doctrinei lui Kautsky pe care Lenin o adoptase ca bază a teoriei sale despre partid, adică teza conform căreia conștiința revoluționară trebuie să fie introdusă din exterior în

mișcarea revoluționară. Lukács, în articolul său *Rosa Luxemburg ca marxist*, din lucrarea *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Istorie și conștiință de clasă*), a susținut că ea însăși ar fi acceptat doctrina, întrucât susținea că partidul reprezintă vehiculul conștiinței de clasă a proletariatului și că sarcina lui este să transforme teoria în practică prin impregnarea unei mișcări spontane cu adevărul pe care deja îl conținea implicit. Rosa Luxemburg ar fi fost probabil de acord cu această formulare, dar nu ar fi continuat prin a spune că *inteligheția* era sursa cea mai importantă a conștiinței proletariatului sau că partidul, cu rolul său de purtător de stindard, poate fi înlocuit cu un grup de conducători. Pentru ea, partidul era proletariatul autoorganizat, nu proletariatul organizat de funcționarii profesioniști ai revoluției. În comentariile și criticile ei, Rosa Luxemburg susținea că marxismul nu era doar o teorie a proceselor istorice, ci și o articulare a conștiinței unei mișcări muncitorești reale, indiferent cât de latentă ar fi fost aceasta în prezent. Atunci când această conștiință s-a format, adică atunci când mișcarea spontană a atins o cunoaștere de sine teoretică, distincția dintre teorie și practică încetează să mai existe; teoria a devenit o forță materială nu în sensul de a fi o armă în lupta de clasă, ci în sensul de a fi o parte a sa organică. Există, în acest sens, un fel de armonie prestabilită între doctrina lui Marx și mișcarea revoluționară care avea să facă din ea propria sa concepție. Marx nu a „inventat" filosofia istoriei, el a exprimat conținutul conștiinței de sine încă adormită a proletariatului și a fost, se poate spune, instrumentul prin care acest conținut s-a manifestat pentru prima dată.

Această descriere este în acord cu perspectiva lui Marx asupra propriei sale teorii și cu ideile esențiale ale Rosei Luxemburg, dar ea nu a folosit acest limbaj sau unul similar. Interpretarea de mai sus nu elimină în mod categoric deosebirea dintre leninism și filosofia partidului dezvoltată de Rosa Luxemburg, ci este compatibilă cu oricare dintre ele. Dacă funcția partidului este să impregneze o mișcare spontană cu adevărul intrinsec mișcării, suntem liberi să acceptăm fie viziunea lui Lenin asupra partidului ca manipulator, fie pe cea a Rosei Luxemburg, după care mișcarea muncitorească este întotdeauna un proces spontan și partidul nu trebuie decât să explice muncitorilor adevăratele lor obiective, așa cum sunt ele stabilite de istorie.

Credința Rosei Luxemburg că mișcarea muncitorească nu ar trebui să fie manipulată sau constrânsă de conducătorii de partid să se plieze pe un tipar tactic stătea la baza criticii ei la adresa bolșevicilor după primul lor an de guvernare în Rusia. Această

critică a urmat trei puncte principale: politica lor față de țărani, politica lor față de naționalități și problema democrației în cadrul statului și partidului.

Rosa Luxemburg a criticat tirania bolșevică în același mod ca și Kautsky, dar nu din aceleași motive. Kautsky apăra democrația pe niște baze generale, care nu erau specific marxiste și care puteau fi recunoscute și de liberali, în timp ce Rosa Luxemburg era motivată de credința ei marxistă în valoarea unică a activității politice spontane a maselor. Ea a respins argumentele lui Kautsky și ale menșevicilor privitoare la înapoierea economică a Rusiei și a oportunității unei coaliții cu burghezia liberală. Aceasta, a spus ea, ar fi însemnat o dezertare de la cauza revoluționară. Bolșevicii au avut dreptate să pornească revoluția atunci când au făcut-o și să conteze pe răspândirea ei în întreaga lume. În acest punct, Rosa Luxemburg era de acord cu Troțki și Lenin: partidul ar trebui să preia puterea atunci când acest lucru este posibil din punct de vedere politic, indiferent de obiecțiile doctrinare legate de maturitatea economică, plecând întotdeauna de la presupunerea general acceptată că o revoluție socialistă în Rusia poate să reușească numai dacă aprinde, în același timp, o revoluție în întreaga Europă. Ea respingea și principiul social-
democrat care spunea că partidul trebuie să obțină mai întâi o majoritate și abia pe urmă să se gândească să preia puterea. Aceasta era o „imbecilitate parlamentară": calea potrivită era folosirea tacticilor revoluționare pentru a obține o majoritate, și nu invers.

Acest lucru nu însemna totuși că partidul, după ce a obținut puterea în pofida majorității populației, ar trebui să se mențină prin teroare și să respingă toate formele normale de libertate politică și de reprezentare. Punctul de cotitură al Revoluției Ruse a fost dizolvarea Adunării Constituante. Lenin și Troțki au renunțat la alegerile generale, bazându-și puterea pe soviete. Troțki declarase că Adunarea formată înainte de octombrie era reacționară și că sufragiul universal era inutil, pentru că nu reflecta adevăratele sentimente ale maselor. Dar Rosa Luxemburg i-a răspuns că masele și-ar putea influența reprezentanții după alegeri și i-ar putea face să schimbe direcția și că, cu cât sistemul este mai democratic, cu atât este mai probabil ca această presiune să fie eficientă. Instituțiile democratice nu erau perfecte, dar abolirea lor era mult mai rea, întrucât paraliza viața politică a maselor. Restrângerea sufragiului la cei care munceau pentru a-și asigura traiul era absurdă în starea generală de haos, cu industria

în ruine și cu o rată imensă a șomajului. Restricțiile impuse presei și dreptului de asociere au făcut ca rolul maselor să devină o ficțiune.

> Libertatea care este doar pentru susținătorii guvernului, doar pentru membrii unui singur partid, indiferent cât sunt de numeroși, nu este libertate. Libertatea trebuie întotdeauna să fie pentru cei care gândesc diferit. (*Revoluția Rusă*)

Socialismul era o mișcare istorică vie și nu poate fi înlocuit de niște decrete administrative. Dacă problemele publice de interes general nu sunt discutate în mod deschis, vor deveni apanajul unui cerc restrâns de oficiali și corupția va fi inevitabilă. Socialismul are nevoie de transformarea spirituală a maselor, iar terorismul nu este un mijloc de a realiza așa ceva; trebuie să existe o democrație nelimitată, o opinie publică liberă, alegeri libere și o presă liberă, dreptul de a organiza întâlniri și de a forma asociații. În caz contrar, singura parte activă a societății va fi birocrația; un mic grup de conducători va da ordine, iar sarcina muncitorilor va fi să îi aplaude. Dictatura proletariatului va fi înlocuită de dictatura unei clici.

Pentru Lenin și pentru Troțki, scria Rosa Luxemburg, democrația era opusul dictaturii, la fel ca pentru Kautsky. Din cauza acestei opoziții, Kautsky credea că proletariatul trebuie să renunțe la puterea pe care o obținuse într-un moment în care nu era pregătit să o dețină; din cauza ei, Lenin și Troțki deciseseră că puterea trebuie folosită în mod coercitiv. Dar proletariatul trebuie să exercite dictatura unei clase, și nu pe cea a unui partid sau a unei clici și ar trebui să facă acest lucru într-un mod deschis, în condiții democratice.

> Dacă am arătat miezul amar al inegalității și sclaviei ascuns sub coaja egalității formale și a libertății, nu am făcut-o pentru a arunca coaja, am făcut-o pentru a convinge clasa muncitoare să nu se mulțumească cu ea, ci să continue să lupte pentru cucerirea puterii politice și pentru a o umple cu un nou conținut social. Dictatura nu este un mod de a aboli democrația, ci un mod de a o aplica corect. (*Ibidem*)

Într-adevăr, bolșevicii au venit la putere în condițiile în care democrația deplină era imposibilă. Dar ei preschimbau acum într-o virtute necesară încercarea lor de a-și imprima propriile tactici asupra întregii mișcări muncitorești, transformând anomalia unei situații excepționale într-o regulă universală. Ei meritau să fie aclamați pentru că acaparaseră puterea în Rusia, dar cauza socialistă era o chestiune a întregii lumi, și nu doar a unei singure țări.

Critica adusă de Rosa Luxemburg dictaturii bolșevice era coerentă cu critica ei anterioară la adresa leninismului. În 1906 scria că „însăși ideea de socialism exclude domnia minorității". (*Blanquism și social-democrație*, Czerwony Sztandar, 27 iunie.) Ea spunea, în aceeași perioadă, că, atunci când țarismul va fi răsturnat, după ce va cuceri puterea, proletariatul rus ar trebui să o cedeze unui guvern ales de o majoritate a populației și, dat fiind că proletariatul era minoritar în Rusia, acest guvern nu avea cum să fie unul predominant social-democrat. E greu de înțeles cum își putea imagina ea că bolșevicii vor putea rămâne la putere în 1918 permițând, în același timp, organizarea de alegeri libere, din moment ce proletariatul era doar o minoritate despre care nu se putea presupune că va vota în întregime pentru ei. Martov și Kautsky nu au trebuit să se confrunte cu această dificultate în critica lor la adresa dictaturii bolșevice pentru că au adoptat teza potrivit căreia autoritatea trebuie să derive din instituții reprezentative obișnuite, astfel încât un guvern al proletariatului s-ar fi putut forma doar dacă acesta reprezenta majoritatea populației. Pe de altă parte, Rosa Luxemburg părea să creadă că bolșevicii puteau să-și mențină puterea prin mijloace democratice într-un sistem de reprezentare populară. Această idee stranie poate fi explicată numai prin credința ei mitică, de nezdruncinat, în caracterul revoluționar înnăscut al maselor, care, lăsate în libertate, dezvoltau inevitabil forme socialiste ale vieții publice. Lenin și Troțki erau incomparabil mai prudenți și mai realiști.

5. Problema națională

Problema naționalităților a fost o permanentă dificultate teoretică a marxismului, niciodată soluționată, și o dificultate practică a mișcărilor socialiste. Nu era ușor să reconciliezi principiul conform căruia diviziunile de clasă erau fundamentale pentru analiza și predicția socială și pentru problemele de politică practică cu faptul istoric că oamenii sunt și au fost întotdeauna despărțiți pe criterii naționale. Unitățile etnice erau distinse cu alte criterii decât cele de clasă, iar o națiune era, istoric vorbind, o unitate aflată dincolo de clasă; cum putea, așadar, să fie combinată o perspectivă de clasă cu recunoașterea tradițională a dreptului națiunilor la independență? Frăția popoarelor în fața exploatatorilor lor fusese un slogan popular pe la mijlocul secolului al XIX-lea și exprima, desigur, atitudinea naturală a revoluționarilor democrați ai Erei Emancipării, dar, la o cercetare mai atentă, se observă că el nu a reușit să rezolve vechea problemă

a frontierelor naționale, a minorităților și a exploatării coloniale. Atunci când unele țări își exploatau fără milă coloniile, era greu de dovedit, fără a sfida toată experiența, că interesele popoarelor supuse erau, „prin natura lucrurilor", identice cu cele ale populațiilor din metropole.

Marx și Engels nu au lăsat nimic care să poată fi numit o „teorie a problemei naționalității". Atitudinea lor față de această chestiune este un amestec de amintiri hegeliene, sloganuri de la 1848 și preferințe personale, pe care le-au manifestat din când în când cu putere, mai ales în scrisori. Viziunea lor este marcată de o orientare profund europeană și de un dispreț față de micile popoare „anistorice", condamnate la distrugere, ca națiuni ce sprijină cea mai obscură reacțiune și ca marionete ale marilor puteri. Marx era sistematic ostil Rusiei, considerând că dorința de a domina lumea era principalul pilon al politicii ei; el suspecta guvernul britanic că ar fi complotat tacit în favoarea expansionismului rus și privea implicarea Marii Britanii în Războiul Crimeii ca fiind cauzată de presiunile proletare. Nu era prea interesat de civilizațiile antice, cu excepția celei grecești, tratându-le cu dispreț ca pe niște perioade infantile de slăbiciune spirituală și barbarie; el descria astfel atât India, cât și China. Odată, a scris într-o scrisoare că Orientul nu ne-a dat nimic altceva decât religia și ciuma. Nu avea nicio îndoială asupra faptului că socialismul era misiunea țărilor dezvoltate, care dominau scena. Prin crearea unei piețe mondiale, burghezia punea bazele revoluției, iar atunci când aceasta avea să se producă în țările dezvoltate, avea să urmeze și restul. Engels a întâmpinat cu bucurie momentul în care Statele Unite au cucerit un teritoriu al Mexicului, precum și colonizarea franceză a Algeriei; beduinii erau, oricum, o rasă de bandiți. Marx a subliniat rolul revoluționar al Marii Britanii în India, care fusese trezită, prin colonizare, din somnul ei milenar. Într-o scrisoare din 9 august 1882, el i-a reproșat lui Bernstein că adoptase o atitudine sentimentală față de naționalismul egiptean. Engels, în ce-l privește, nu făcea un secret din disprețul său pentru popoarele balcanice: bulgarii erau o rasă de crescători de porci care ar face foarte bine să stea liniștită sub dominația turcă, așteptând revoluția europeană. Toate aceste națiuni mici erau aliate ale țarului și erau dușmani ai Occidentului dezvoltat. Popoarele „istorice" – germanii, polonezii, ungurii – ar trebui să domnească asupra celorlalți slavi (cu excepția Rusiei): Poloniei ar trebui să i se restituie frontierele pe care le avea înainte de 1772, care includeau Lituania, Belarus și o mare parte din Ucraina. Ungurii aveau

dreptul să-i conducă pe slovaci și croați, iar austriecii pe cehi și moravi. Toate aceste mici popoare supuse nu au jucat niciun rol în istoria europeană și nu vor fi niciodată independente. Franța ar trebui să conducă Belgia, Alsacia și Lorena; Germania să domine provincia Schleswig. În general, civilizația superioară ar trebui să domnească asupra celei inferioare, iar progresul asupra barbariei și stagnării. Atât Marx, cât și Engels erau interesați în special de chestiunea poloneză. Engels credea că polonezii au făcut mai mult pentru revoluție decât Germania, Italia și Ungaria la un loc. Amândoi priveau împărțirea Poloniei ca pe piatra de temelie a reacțiunii europene: eliberarea Poloniei de sub domnia Rusiei ar fi primul pas către răsturnarea țarismului și distrugerea reacțiunii în întreaga lume.

Distincția făcută de Engels între popoarele istorice și cele neistorice este mai mult o reflectare a atitudinii de la 1848 decât o teorie istorică propriu-zisă și același lucru se poate spune și despre simpatia lui pentru Polonia și despre credința lui că această țară va juca un rol esențial în revoluție. Marx însă, spre sfârșitul vieții lui, a început să se intereseze în mod serios de perspectiva unei revoluții în Rusia; el credea și că problema irlandeză poate grăbi revoluția în Anglia. Cu toate acestea, problemele naționale, în genere, nu au jucat niciun rol în teoria lui despre strategia revoluționară.

Socialiștii Internaționalei a II-a, în special cei din imperiile multinaționale ca Rusia și Austro-Ungaria, nu se puteau întoarce la formulări generale și la clasificări sumare ale națiunilor „progresiste“ și „reacționare“, mai ales pentru că făceau apel la sprijin din partea proletariatului națiunilor supuse. Era, de aceea, firesc pentru ruși, polonezi și, mai ales, pentru austrieci să încerce să găsească o soluție socialistă la problema națională. Lenin, Otto Bauer, Karl Renner, Stalin și Rosa Luxemburg au încercat fiecare să integreze chestiunea națională în corpusul doctrinei marxiste.

Tema aceasta reapare, de aceea, mereu, în corespondența Rosei Luxemburg. SDKPiL s-a declarat, în primul și în primul rând, spre deosebire de PPS, ca opunându-se politicii independenței poloneze. Rosa Luxemburg nu era indiferentă față de oprimarea unei națiuni de către alta, dar o privea ca pe o consecință și o funcție a domniei capitalului. După revoluția socialistă, problema se va rezolva de la sine din moment ce socialismul, prin definiție, înlătură toate formele de oprimare. Între timp, lupta pentru independența națională era inutilă, chiar dăunătoare cauzei revoluționare, pentru că ar fi divizat mișcarea în segmente, ar fi distrus solidaritatea internațională a proletariatului și i-ar fi deviat

atenția spre construcția națională, despre care se credea că era interesul întregii națiuni, și nu doar al claselor oprimate. În general, interesul pentru problema națională privită ca o chestiune separată era rezultatul infiltrării burgheze și tindea să submineze perspectiva de clasă, care era rațiunea de a fi a social-democrației. Atitudinea lui Marx față de Polonia era de înțeles, ca o politică de moment în contextul vremii sale, dar era depășită sau eronată și contrară teoriei marxiste, care interzicea etichetarea, indiferentă față de diviziunile de clasă, a Poloniei ca o țară progresistă și a Rusiei ca una reacționară. Încercările lui Limanowski, continuate de PPS, de a reuni cauza socialismului cu cea a Poloniei independente erau cât se poate de reacționare. PPS-ul încerca să implice mișcarea internațională a muncitorilor în cauza unui stat polonez reconstituit, constrângându-l să adopte tradițiile luptei pentru independență ale nobilimii poloneze. Nu mai târziu de 1896, Rosa Luxemburg a protestat față de introducerea unei rezoluții poloneze la Congresul de la Londra al Internaționalei a II-a, argumentând că nu era adevărat că puterea Rusiei depindea de subjugarea Poloniei și că țarismul s-ar fi prăbușit dacă Polonia ar fi fost eliberată. Puterea țarismului depindea de condițiile interne din Rusia, iar dezvoltarea capitalismului va conduce, după un timp, la prăbușirea lui.

Ideea restaurării Poloniei nu era doar reacționară, întrucât tindea să distrugă solidaritatea de clasă a proletariatului din Imperiul Țarist, ci era și utopică, și imposibilă. În toate scrierile ei, Rosa Luxemburg nu a încetat să sublinieze că sistemul capitalist polonez era o parte integrantă a capitalismului rusesc; două treimi dintre exporturile poloneze mergeau către Est; procesul ireversibil al integrării economice nu putea fi oprit de niște visuri patriotice naive. Nicio clasă socială din Polonia nu era interesată de independență: nici burghezia, al cărei venit depindea de piețele rusești, nici nobilimea, care lupta cu disperare să-și păstreze ceva din modul propriu de viață, nici proletariatul, al cărui interes major era lupta de clasă, nici majoritatea micii burghezii și nici țărănimea. În cel mai bun caz, anumite grupuri mici din *inteligheția*, care nu aveau cum să progreseze social, sau din mica burghezie reacționară amenințată de ascensiunea capitalismului visau neputincioase la o Polonie independentă. În general, problemele naționale nu aveau o semnificație în sine; mișcările naționale erau întotdeauna în interesul unor anumite clase. Din moment ce nu exista nicio clasă care să reprezinte cauza națională pe baza unor principii economice puternice și indiscutabile, chestiunea era menită să eșueze; o Polonie

independentă era o imposibilitate. Ceea ce era adevărat cu privire la Polonia rusă era valabil și pentru provinciile conduse de Prusia și Austria. Capitaliștii polonezi încercau să transforme credințele muncitorilor în idei legate de independență, astfel încât să le întunece mințile și să îi convingă că dușmanul nu era capitalismul, ci germanii și Hakata (o organizație care încerca să reducă drepturile poloneze în provincia Poznań).

Gândind în acest fel, Rosa Luxemburg combătea din start principiul autodeterminării naționale care figura în programul social-democraților ruși; ea înclina să susțină, în schimb, ideea austro-marxistă de autonomie culturală ca pe o soluție postrevoluționară la problema națională. Opiniile ei au fost prezentate în articolul *Chestiunea naționalității și autonomia* din Przegląd Socjaldemokratyczny (nr. 6/august 1908) și în pamfletul ei despre Revoluția Rusă. În cel dintâi, afirmă că dreptul la autodeterminare este un slogan al naționalismului burghez, sugerând că fiecare națiune are un drept egal de a-și hotărî propriul destin. De fapt, mișcările naționale sunt progresiste sau reacționare în funcție de circumstanțele istorice. Acest lucru a fost recunoscut de Marx și Engels atunci când au subliniat caracterul reacționar al aspirațiilor naționale ale slavilor sudici și ale cehilor, al revoltei elvețiene împotriva habsburgilor din secolul al XIV-lea sau separatismul scoțienilor, bretonilor și bascilor, multe dintre aceste mișcări susținând monarhii reacționare împotriva republicanilor. Tendința naturală a istoriei era ca națiunile mici să fie absorbite de cele mari; unitatea culturală și lingvistică era menită să fie scopul ultim și era reacționar și utopic să încerci să împiedici acest proces. „Poate cineva să vorbească serios despre «autodeterminare» în cazul muntenegrenilor, bulgarilor, românilor, sârbilor și grecilor sau chiar în cazul elvețienilor?“ În orice caz, o națiune nu era un întreg social unit, ci o aglomerare de clase ostile care se opuneau una alteia în toate privințele.

Rosa Luxemburg susținea că recunoașterea dreptului naționalităților la autodeterminare era una dintre cele mai mari greșeli ale bolșevicilor. Acest așa-zis drept nu era „mai mult decât o expresie fără sens a micii burghezii și o înșelătorie“; bolșevicii au sperat că astfel își vor asigura sprijinul popoarelor neruse din imperiu, dar rezultatul a fost că polonezii, finlandezii, lituanienii, ucrainenii și popoarele Caucazului și-au folosit libertatea pentru a combate revoluția, deși înainte activaseră pentru cauza ei. În loc să apere integritatea statului rus, care era acum zidul de protecție al revoluției, și să „zdrobească separatismul cu o mână de fier“,

bolșevicii au permis burgheziei popoarelor neruse să își decidă propria soartă și chiar să retrezească sentimentul național al unor popoare ca ucrainenii, care nu fuseseră niciodată o națiune.

Înverșunarea cu care Rosa Luxemburg a combătut ideea independenței naționale, în special pe cea a polonezilor, a plasat-o într-o opoziție puternică față de leniniști, dar trebuie subliniat că aceasta era mai degrabă o chestiune de strategie, și nu o deosebire între concepțiile legate de valoarea intrinsecă a națiunilor și a culturii naționale. Poziția lui Lenin era, în acest punct, identică cu cea a Rosei Luxemburg. El a acordat dreptul la autodeterminare, dublându-l însă cu o îndatorire a socialiștilor de a lupta împotriva separatismului propriei lor națiuni; în orice caz, autodeterminarea era mult mai puțin importantă decât interesul revoluției, adică acela de a-i menține pe bolșevici la putere. Proletariatul fiecărei națiuni ar trebui să vorbească în numele ei în privința separării opuse integrării, iar portavocea proletariatului era partidul său, care exprima tendințele cele mai progresiste ale fiecărui grup național. Faptul că Lenin a dezaprobat brutalitatea ocupării sovietice a Georgiei în 1921 nu a avut niciun efect practic, iar programul partidului a permis o justificare amplă a măsurilor violente prin care a fost recâștigată cea mai mare parte a patrimoniului rus. Cu toate acestea, disputa Rosei Luxemburg cu PPS-ul era una fundamentală. Dacă privim retrospectiv, poate să pară incredibil cum a putut fi atât de oarbă față de realitățile sociale, dar ea nu a fost singurul exemplu de acest fel; era un intelectual doctrinar din cap până-n picioare. Descrierile ei legate de fenomenele sociale sunt deducții din schema marxistă, cu un minim de corecție în lumina experienței sale proprii. Din moment ce societatea capitalistă este, prin natura lucrurilor, divizată în clase ostile, iar interesul fiecărei clase este identic în întreaga lume, cel puțin în ce privește lupta de clasă, este o imposibilitate teoretică faptul ca o „întreagă“ națiune să aspire la independență, pentru că asemenea aspirații la nivel național nu au cum să se nască. Rosa Luxemburg nu a fost clintită de la această opinie de răbufnirea naționalismului din 1914 și de prăbușirea Internaționalei a II-a care a urmat ca o consecință, ci i-a acuzat pur și simplu pe conducătorii social-democrați că trădaseră idealurile internaționale. La fel ca mulți alți marxiști doctrinari, înceta să gândească în termenii analizei sociale atunci când experiența nu-i confirma presupunerile teoretice; în schimb, căuta „vinovați“ și denunța discrepanța factorilor subiectivi. În viziunea ei, din moment ce națiunile nu există ca niște comunități integrate, nu poate să existe nicio mișcare națională reală. Dacă,

totuși, asemenea mișcări par să existe, ele sunt un caz de „înșelăciune burgheză“ sau de „trădare revizionistă“, iar schema marxistă rămâne intactă. Clasa muncitoare este în mod esențial revoluționară și orice aparență contrară trebuie să fie cauzată de conducători corupți care îi deformează pe muncitori cu idei reformiste; incongruența dintre esența lucrurilor și experiența superficială poate fi ignorată sau atribuită relei-credințe individuale sau poate fi explicată ca o „contradicție dialectică“. Raționând în acest fel, Rosa Luxemburg reușea să-și păstreze neschimbate ideile, chiar dacă predicțiile ei erau aproape întotdeauna infirmate de evenimente.

Lenin a criticat-o, la rândul lui, pe Rosa Luxemburg pentru faptul că, prin combaterea unilaterală a naționalismului polonez, favoriza naționalismul și mai periculos al Marii Rusii. Au criticat-o, de asemenea, și teoreticienii PPS, Felix Perl și Kazimierz Kelles-Krauz. Cel din urmă scria în 1905 că „condițiile economice“ despre care se presupunea că sunt un obstacol în calea independenței poloneze nu erau decât o chestiune de comerț între regiuni și că Rosa Luxemburg pleda, de fapt, pentru o adaptare a activității proletariatului la cerințele de moment ale burgheziei. Statele naționale erau în interesul natural al capitalismului, dar independența era necesară și clasei muncitoare, pentru că era o condiție necesară a democrației.

Comuniștii polonezi, pe de altă parte, acceptau din toată inima doctrina Rosei Luxemburg cu privire la independența națională. Critica mai târzie a „luxemburghismului“, care a fost mai curând generală și sumară, o acuza de „subestimarea“ interesului burgheziei pe piața internațională și de „subestimarea“ interesului celorlalte clase față de cauza națională. Dar această critică nu a mers niciodată atât de departe, încât să pună în discuție principiul că lupta de clasă ar fi, „în ultimă instanță“, singurul conflict istoric decisiv; chestiunile naționale sunt fie probleme trecătoare, lipsite de importanță, fie o deghizare a „realului“, adică a intereselor de clasă, fie reprezintă o sursă potențială de energie revoluționară care trebuie folosită din motive tactice, dar care nu poate fi luată în serios „dintr-o perspectivă istorică“. Pe scurt, marxismul în versiunea sa comunistă nu a reușit niciodată să răspundă realităților naționale.

* * *

Rosa Luxemburg este o ilustrare remarcabilă a unui tip de gândire des întâlnit în istoria marxismului și care pare să fie în mod

special atras de perspectiva marxistă. El se caracterizează printr-o supunere servilă față de autoritate, precum și prin credința că, prin această supunere, pot fi salvate valorile gândirii științifice. Nicio doctrină nu a fost atât de potrivită ca marxismul pentru a satisface aceste două condiții sau pentru a oferi o mistificare care să îmbine dogmatismul extrem cu un cult al gândirii „științifice", în care discipolul putea găsi pacea spirituală și mentală. Marxismul a jucat, așadar, rolul unei religii a *inteligheției*, fapt care nu i-a împiedicat pe unii dintre marxiști, printre care și Rosa Luxemburg, să încerce să sporească credibilitatea credinței întorcându-se la primele principii, întărindu-și, în acest fel, propria certitudine a independenței față de dogmă.

Laitmotivul Rosei Luxemburg a fost teoria acumulării, legată strâns de credința ei că sistemul capitalist trebuia să producă o polarizare sporită. (Toți marxiștii ortodocși împărtășeau această credință, iar în viziunea lui Kautsky, marxismul s-ar fi prăbușit fără ea.) Ea s-a străduit să dea marxismului o formă finală consistentă prin definirea circumstanțelor în care capitalismul devine o imposibilitate economică. Marxismul a fost pentru ea cheia universală de a accede la semnificația istoriei, permițându-i minții să respingă ca pe niște detalii insignifiante orice factor exterior care i-ar putea perturba direcția. În acest fel, materialismul istoric putea fi privit nu ca o sărăcire extremă a realității, ci ca un proces de abstractizare științifică ce conserva esența lucrurilor și elimina ceea ce era pur accidental. Nimeni nu părea să observe totuși că aceasta însemna să tratezi întreaga istorie ca pe o serie de incidente lipsite de importanță, lăsând științei rolul de a contempla doar cadrul general al trecerii de la un sistem economic la un altul. Tot restul istoriei – războaiele, conflictele naționale și rasiale, formele legale și constituționale, religiile, viața intelectuală și artistică – era expediat în categoria derizorie a „accidentelor" neinteresante pentru teoreticianul care se ocupa numai cu etapele grandioase ale „marii" istorii. În acest fel, sărăcia unei scheme simpliste dobândea o falsă splendoare.

Destinul scrierilor Rosei Luxemburg ilustrează eșecul încercării de a conserva doctrina marxistă integrală, respingând în același timp singurul mod de a face acest lucru, adică un corp instituțional care să aibă autoritatea de a distinge irevocabil între adevăr și eroare. Rosa Luxemburg a încercat să apere ortodoxia, dar, în loc să privească partidul ca pe sursa infailibilă a ortodoxiei, a preferat să creadă în misiunea revoluționară a maselor ca o sursă spontană a adevărului. Lenin nu s-a făcut vinovat de această

contradicție, iar marxismul său a avut eficacitate practică din cauză că doctrina lui a devenit proprietatea exclusivă a unei organizații de revoluționari profesioniști. În cazul Rosei Luxemburg, din credința ei absolută în predeterminarea istoriei și în caracterul „esențialmente" revoluționar al maselor au rezultat lucruri stranii. În pamfletul ei asupra Revoluției Ruse, ea îl îndemna pe Lenin să introducă o democrație fără restricții și, în același timp, să zdrobească cu o mână de fier toate mișcările naționale fără a bănui nicio clipă că între aceste două exigențe ar putea să existe vreo contradicție.

Pornind de la teoria ei despre acumulare, Rosa Luxemburg a prevăzut dificultăți tot mai mari ale pieței, presiunea capitalului asupra salariilor, radicalizarea maselor muncitoare și polarizarea de clasă a societății. De aceea, nu a acordat nicio importanță practică mișcărilor naționale și țărănești, al căror efect trebuia, în concepția ei, să se diminueze pe măsură ce se extindea capitalismul; tot de aceea a neglijat și rolul teritoriilor coloniale ca teatre ale revoluției. Pe scurt, ea credea într-o revoluție proletară în sensul marxist clasic, în timp ce Lenin a realizat că nicio revoluție proletară „pură" nu se va putea produce vreodată și că, pe măsură ce capitalismul se apropia de „idealul" societății cu două clase, revoluția socialistă devenea tot mai puțin probabilă. Astfel, Rosa Luxemburg i se opunea lui Lenin în privința a trei chestiuni, fiecare dintre ele dovedindu-se o condiție esențială a succesului bolșevic din 1917: politica bolșevicilor față de țărani și cea față de naționalități, precum și concepția lor militară asupra partidului.

Într-un articol scris în 1922 și publicat postum, în 1924, Lenin a schițat un portret al Rosei Luxemburg, care a fost acceptat ca definitiv de către mișcarea comunistă; ea fusese un „vultur al Revoluției", dar greșise în opiniile ei privitoare la acumulare, la problema națională, la menșevici și bolșevici și la Revoluția din Octombrie. (Ideile ei despre „spontaneitatea maselor" și despre rolul partidului nu figurează în această listă de greșeli.) După eșecul lor de a declanșa o revoltă în 1920 și apoi în 1923, comuniștii germani și-au pus greșelile pe seama ideologiei „luxemburghismului"; cei care au adus această acuză erau, în primul rând, Ruth Fischer și Maslow, iar cel dintâi a comparat-o pe Rosa Luxemburg cu un microb de sifilis. Întreaga tradiție a Ligii Spartacus a fost ștearsă cu buretele ca un șir de erori teoretice și tactice. În 1926, atunci când conflictele dintre facțiuni și conflictele personale din cadrul conducerii partidului sovietic i-au adus la putere în Partidul Comunist German pe așa-numiții

„dreptiști“, Rosa Luxemburg a fost reabilitată pentru o scurtă perioadă, în timp ce Ruth Fischer și Maslow și-au pierdut influența; dar, imediat după aceea, vechile stereotipuri au fost reanimate și cultivate chiar mai intens. Într-un articol din 1931, Stalin a pus punct discuției, afirmând că Rosa Luxemburg era responsabilă pentru teoria „revoluției permanente“, adoptată mai târziu de Troțki în opoziție cu doctrina „socialismului într-o singură țară“.

În consecință, tot ce era specific viziunii politice și teoretice a Rosei Luxemburg a devenit literă moartă și ea a sfârșit prin a nu mai fi amintită decât în omagiile verbale ale comuniștilor germani și polonezi care îi comemorau martiriul pentru revoluție. Critica ei la adresa despotismului revoluționar nu a fost remarcată decât după cel de Al Doilea Război Mondial, atunci când o astfel de critică devenise monedă comună, și a fost tratată mai curând ca o curiozitate istorică decât ca o motivație pentru schimbare. În anii '60, totuși, un anumit interes față de ideile ei a fost manifestat de așa-numita „Noua Stângă“, aflată în căutarea unui model alternativ de ortodoxie marxistă, care, în timp ce respingea teoria leninistă a partidului, să poată combate revizionismul și să se poată baza în continuare pe potențialul revoluționar inepuizabil al proletariatului.

IV

BERNSTEIN ȘI REVIZIONISMUL

1. Conceptul de „revizionism“

Termenul „revizionism“ nu a fost niciodată definit cu precizie, ci a fost, de obicei, folosit într-un sens mai larg sau mai strict, în funcție de circumstanțe. În comunismul actual, el nu este decât o etichetă arbitrară aplicată oricărui grup sau individ care, într-un fel sau altul, critică politica, programul sau doctrina unui anumit partid, dar, la începutul secolului al XX-lea, „revizionismul“ exista ca un fenomen aparte, chiar dacă avea granițe fluide, în socialismul central și est-european. Termenul se referea la acei teoreticieni și figuri politice care, deși porneau de la premise marxiste, ajungeau să pună în discuție anumite elemente ale doctrinei, în special predicțiile lui Marx referitoare la dezvoltarea capitalismului și la caracterul inevitabil al revoluției socialiste. „Revizioniștii“ nu erau niște figuri care abandonaseră complet marxismul sau care nu fuseseră niciodată marxiști. Ei încercau doar să modifice doctrina tradițională sau considerau că unele dintre trăsăturile ei esențiale nu mai puteau fi aplicate stării actuale a societății. Jaurès, de exemplu, a fost deseori numit „revisionist“ pentru că nu a căutat niciodată să fie un marxist ortodox după standardele germane. Mai târziu, acest termen a fost aplicat și celor care încercau să completeze marxismul cu idei kantiene. În general, totuși, revizionismul este prezent în mod caracteristic în rândurile partidelor care insistau asupra fidelității lor față de teoria marxistă, mai ales la cele din Rusia, Germania și Austria.

În sens strict, revizionismul era privit ca o poziție teoretică, dar articularea lui de către Bernstein la sfârșitul secolului al XIX-lea a fost precedată de niște tendințe politice care duceau în aceeași direcție. Primul semn al unei crize revizioniste în cadrul partidului german a apărut în legătură cu chestiunea agrară de după 1890. La Congresul de la Frankfurt din 1894, liderul

social-democrat bavarez Georg von Vollmar (1850–1922) a îndemnat partidul să apere și interesele țăranilor pe lângă cele ale muncitorilor. Aceasta părea să fie o chestiune pur tactică, dar ea implica un punct de vedere esențial pentru teorie. Ortodocșii, urmându-i pe Marx și pe Engels, susțineau că în capitalism agricultura trebuie să se dezvolte după aceleași principii ca industria, în sensul că din ce în ce mai puțini proprietari să dețină din ce în ce mai mult pământ, iar micii fermieri proprietari să fie spulberați. Din acest motiv, Kautsky și cei care gândeau ca el erau împotriva luptei pentru cauza micilor fermieri oricum condamnați la dispariție în calitate de clasă autonomă și, deci, „reacționari" în ochii istoriei. Acest lucru însemna totuși că socialiștii nu puteau spera niciodată că vor obține sprijinul țărănimii, ceea ce le slăbea considerabil șansele electorale, în primul rând pentru că cea mai mare parte a țăranilor prusaci se aliau cu junkerii reacționari împotriva burgheziei. Dar chestiunea nu era doar una tactică; era, în continuare, îndoielnic că mult așteptata concentrare a agriculturii avea să se producă într-adevăr. Eduard David (1863–1930), un socialist expert în probleme agricole, a susținut că aceasta nu avea să se producă și că ferma familială era forma ideală a producției agricole. Kautsky nu a subscris la aceste două teze, dar a admis după mai mulți ani că David avea dreptate să susțină că nu exista niciun proces „necesar" al concentrării proprietății funciare.

Totuși, avea să se dovedească în curând că nu numai corectitudinea predicțiilor lui Marx în privința agriculturii se putea pune la îndoială, ci și a celor emise de el în privința industriei. Doctrina tradițională afirma că sistemul capitalist presupune o accentuare a polarizării de clasă și a concentrării capitalului, falimentul întreprinderilor mici și proletarizarea maselor și că acest proces era ireversibil; toate reformele din sânul capitalismului erau superficiale și efemere și principala sarcină a socialiștilor era să-și organizeze forțele proprii în vederea conflictului revoluționar care avea să vină. Dar creșterea partidelor socialiste de masă, succesele parlamentare și reformele sociale au stimulat o mare parte din conducere să își vadă misiunea în termenii unor avantaje imediate pentru clasa muncitoare și să piardă din vedere perspectiva unei bătălii decisive finale. Atitudinea „reformistă" era foarte răspândită în socialismul practic, înainte ca Bernstein să îi ofere o bază teoretică. S-au făcut remarcate realizările socialismului britanic, care nu avea o doctrină revoluționară, dar care înregistrase niște succese evidente de-a lungul anilor. În consecință, doctrina revizionistă, atunci

când a apărut, a găsit un teren fertil printre liderii de partid și de sindicat. Revizionismul lor practic avea motive diferite și asuma orientări diferite. Parlamentarii erau interesați de formarea alianțelor cu forțe nonsocialiste în scopuri electorale și reformiste și toate acele alianțe erau suspecte din punct de vedere ortodox. Partidele locale și reprezentanții sindicatelor erau mai puțin interesați de tacticile electorale, dar erau, în general, indiferenți și față de „scopul ultim" al socialismului și de întreaga teorie conținută în programele partidelor. Printre lideri, acest mod de gândire era reprezentat de Ignaz Auer (1846–1907). Alții, precum Schippel și Heine, puneau în discuție programul antimilitarist și anticolonialist al partidului pe motive naționaliste, pornind de la credința că o armată puternică și dobândirea de colonii și piețe erau în interesul proletariatului german. În general, baza practică pentru acest revizionism destul de imprecis formulat era teza că socialiștii ar trebui să construiască noua societate „pas cu pas", concentrându-se asupra îmbunătățirilor de zi cu zi, și nu numai așteptând o revoluție.

Teoriile lui Bernstein nu ar fi putut niciodată avea un asemenea efect devastator dacă nu s-ar fi produs o cristalizare a ideilor care pluteau deja în aer.

2. Date biografice

Eduard Bernstein (1850–1932) s-a născut la Berlin, ca fiu al unui mașinist; ambii săi părinți erau evrei nepracticanți. După ce a părăsit gimnaziul la o vârstă fragedă, a lucrat într-o bancă între 1869 și 1878. S-a alăturat partidului lui Eisenach în 1872 și a luat parte la Congresul de la Gotha din 1875. O vreme, a aderat la filosofia lui Dühring, dar a fost revoltat de intoleranța dogmatică și de antisemitismul acestuia. *Anti-Dühring*-ul lui Engels (1878) l-a convertit la marxism, iar el a devenit un exponent fervent al ortodoxiei, așa cum era ea înțeleasă atunci. După promulgarea legilor antisocialiste, a plecat la Lugano și apoi la Zürich ca secretar al lui Karl Höchberg, un neamț bogat care simpatiza cu social-democrații și care îi ajuta financiar, chiar dacă nu era el însuși un marxist. La Zürich, Bernstein a scris pentru Sozialdemokrat și a devenit editorul acestei publicații între 1880 și 1890. Tot aici, i-a cunoscut pe Kautsky, care venise de la Viena cu ajutorul lui Höchberg, și pe emigranții socialiști ruși. Sozialdemokrat era un jurnal revoluționar ortodox care a jucat un rol important în menținerea continuității partidului în condiții de ilegalitate sau semiilegalitate. În 1880, Bernstein l-a însoțit pe

Bebel la Londra, unde i-a întâlnit pe Marx și pe Engels. L-a vizitat din nou pe Engels în 1884 și cei doi au întreținut o vie corespondență, pe care Bernstein nu a publicat-o până în 1925. În 1887, a publicat la Zürich o lucrare despre cartiști (*Die Chartisten-Bewegung in England*). La mijlocul lui 1888, a fost deportat din Elveția, iar de acolo a ajuns la Londra; a fost unul dintre cei mai apropiați prieteni ai lui Engels în anii următori și un executor al testamentului acestuia.

Bernstein a rămas în Anglia până la începutul anului 1901. Șederea lui aici i-a modificat fundamental viziunea asupra marxismului și asupra filosofiei socialismului; a fost influențat în mare măsură de fabieni, cu care a păstrat legături strânse. Cunoașterea din proprie experiență a condițiilor din Anglia l-a convins că ideea unei căderi definitive a capitalismului era o iluzie doctrinară și că socialiștii ar trebui să își pună speranțele în reformele sociale treptate și în avansul spre socialism în urma presiunilor democratice. Aceste concluzii aveau să ia în curând forma unui întreg sistem care modifica multe dintre premisele filosofice și politice ale marxismului. Critica lui Bernstein avea multe în comun cu *Kathedersozialismus*-ul lui Brentano, Schulze-Gävernitz și Sombart, care încercau să combine socialismul cu liberalismul și priveau legislația socială ca pe un mijloc de reformă, preferând această cale unui singur salt „calitativ" de la capitalism la socialism. Bernstein și-a expus viziunea într-o serie de articole intitulate „Problemele socialismului", care au apărut în Die Neue Zeit începând cu 1896 și, mai târziu, în cartea *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (*Premisele socialismului și sarcinile social-democrației*, 1899), care a devenit textul revizionist de referință și obiectul a nenumărate polemici. Bernstein a răspuns primelor atacuri într-o scrisoare adresată congresului partidului de la Stuttgart, la care nu a putut participa pentru că aștepta să fie judecat într-un proces din Germania. Ideile lui au fost denunțate la congres de către Kautsky, Clara Zetkin și Rosa Luxemburg și, imediat după aceea, întreaga social-democrație europeană s-a implicat într-o dezbatere care a condus în final la cristalizarea a două tendințe opuse. În ciuda seriei de rezoluții antirevizioniste și de condamnări, și deși Bernstein era contrazis de cei mai mulți teoreticieni ai partidului, influența lui creștea evident în rândurile partidului și ale sindicatelor.

Bernstein s-a întors în Germania în 1901 și a fost ales în Reichstag în 1902, ca membru care reprezenta orașul Breslau. A încetat să scrie la Die Neue Zeit, dar a colaborat frecvent la

Sozialistische Monatschefte, revista pe care o edita Julius Bloch din 1897 și care a devenit principalul organ teoretic al reformismului. Nu a fost expulzat din partid (doar un mic grup de radicali a încercat, fără succes, să obțină expulzarea revizioniștilor) și, în timp, discipolii lui au obținut poziții tot mai influente în administrația partidului.

De aici încolo, Bernstein și-a împărțit activitatea între munca parlamentară (a fost deputat în Reichstag între 1902 și 1918 și, din nou, între 1920 și 1928), scrierea și publicarea de articole și cărți. La Londra, publicase scrierile lui Lassalle, iar la Berlin avea să apară o ediție completă în douăsprezece volume. A susținut programul unei greve politice de masă (*Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*, 1905), a scris o istorie, în trei volume, a mișcării muncitorești din Berlin (*Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung*, 1907–1910), a colaborat cu Bebel la publicarea, în patru volume, a corespondenței dintre Marx și Engels și a fondat și editat revista Dokumente des Sozialismus (1902–1905). A criticat marxismul tot mai fățiș și, înainte de 1914, a fost timp de câțiva ani mai apropiat de reformiștii liberali decât de marxiști. Între 1914 și 1918, a aparținut minorității partidului care se opunea războiului și s-a alăturat USPD-ului împreună cu Kautsky și Haase. S-a reîntors în SPD după război și a luat parte la redactarea primului program al acestui partid. El a fost, de fapt, întemeietorul ideologiei social-democrate, așa cum era înțeles acest termen în perioada interbelică, prin opoziție cu comunismul. A murit la Berlin.

3. Legile istoriei și dialectica

În opinia lui Bernstein, neșansa teoriei marxiste era aceea că deriva din hegelianism. Marx, credea el, nu s-a dezbărat niciodată de tendința hegeliană de a face deducții despre condițiile sociale pornind de la o schemă abstractă, *a priori* și dialectică, fără a ține cont suficient de faptele reale. Această influență hegeliană l-a făcut să creadă într-un determinism istoric și în existența unui singur factor care guvernează cursul istoriei, față de care ființele umane sunt doar niște simple instrumente. Dar Engels atenuase considerabil formulele originale ale materialismului istoric prin doctrina sa despre „cauzele ultime", care implica și existența unor cauze intermediare care modelează istoria; cu cât acestea sunt mai numeroase și mai variate, cu atât scade supremația „cauzelor ultime". Acest lucru era confirmat de experiență: mulțimea

forțelor care influențau societatea limita sfera necesității și permitea ființelor umane să exercite o influență din ce în ce mai mare asupra proceselor sociale. Dacă se admitea acest lucru, marxismul nu mai putea fi privit ca o doctrină pur materialistă, cu atât mai puțin ca una care demonstra că istoria era guvernată în mod absolut de „factorul economic", deși Marx merita o stimă imensă pentru faptul de a fi arătat importanța schimbărilor tehnologice și a modificării metodelor de producție pentru înțelegerea istoriei.

Hegel era, de asemenea, responsabil pentru ingredientul blanchist al marxismului, pentru credința în revoluția totală și în rolul creativ al violenței politice. *Manifestul Comunist* nu făcea nicio referire la Babeuf printre autorii socialiști ale căror idei erau criticate. Raportul Comitetului Central către Liga Comunistă, din martie 1850, era scris în spiritul blanquist; el părea să presupună că voința de revoluție și organizarea terorismului erau suficiente pentru a da o forță conducătoare unei revolte socialiste. În general, Marx a încercat să ajungă la un compromis între două tradiții socialiste. Cea dintâi era constructivă și evoluționistă, fiind dezvoltată de literatura utopică și, în secolul al XIX-lea, de grupurile socialiste și asociațiile muncitorești; această tendință viza emanciparea societății prin intermediul unui nou sistem economic. Cel de-al doilea principiu era distructiv, conspirativ și terorist, iar scopul său era să transforme societatea prin exproprierea pe cale politică a claselor conducătoare. Marxismul era mai degrabă un compromis decât o sinteză a celor două principii, iar gândirea lui Marx oscila între ele, prezentând caracteristici diferite în momente diferite.

Trebuie să observăm că ideea lui Bernstein că Hegel trebuia învinuit pentru ingredientele blanquiste ale marxismului era opusul concepției lui Plehanov. Cel din urmă susținea că tradiția hegeliană, cu tendința ei antiutopică și accentul asupra „logicii" naturale a istoriei, era cea mai eficientă armă împotriva inițiativelor politice aventuroase, împotriva tacticilor conspirative blanquiste și împotriva așteptării unui salt fulgerător spre socialism înainte ca relațiile de producție din capitalism să se fi maturizat până la punctul în care să fie posibilă o schimbare organică.

O altă carență a filosofiei lui Marx era, în opinia lui Bernstein, teoria despre valoare care sugera că valoarea definită prin timpul de lucru era un fenomen real, care influența condițiile schimbului, și nu doar o metodă convenabilă de a descrie fenomenele. Valoarea, în sensul lui Marx, era incomensurabilă și

era, în cel mai bun caz, un instrument conceptual abstract, și nu o realitate economică. Engels a susținut că în Evul Mediu bunurile erau încă schimbate în acord cu valoarea lor, dar Parvus a demonstrat că existau chiar și atunci mai mulți factori care limitau efectul valorii asupra prețului. Legea valorii funcționa în mod real doar în societățile primitive. Corectitudinea sau caracterul eronat al acestei teorii a lui Marx nu era esențial pentru analiza plusvalorii, dar și aici doctrina lui era înșelătoare: identificând rata plusvalorii cu rata exploatării, Marx a lăsat impresia că cea dintâi era un indiciu al nedreptății sociale. Aceasta era o eroare, pentru că standardul de viață al muncitorilor nu era aliniat la rata plusvalorii; aceștia se pot găsi într-o stare de sărăcie extremă atunci când rata este mică sau într-o stare destul de bună chiar dacă rata este foarte mare; mai mult, socialismul nu putea fi justificat prin faptul că salariile nu egalau valoarea întreagă a produsului din moment ce, oricum, acest lucru era imposibil.

În articolele sale mai târzii, Bernstein a criticat și mai puternic teoria valorii expusă în *Capitalul*. Observația că definiția marxistă a valorii era un procedeu expozitiv, și nu un fenomen social real, fusese făcută anterior de Schmidt și Sombart, iar Bernstein a preluat argumentul lor în lucrarea sa principală (*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*). Mai târziu, el a mers și mai departe și a declarat că valoarea, în sensul lui Marx, nu există; prețul era singura realitate economică, iar bunurile aveau valoare numai pentru că aveau un preț. Marx a subestimat valoarea de folosire a mărfurilor, iar conceptul lui de valoare era inutil pentru că nu era unul cantitativ, dovadă și faptul că intensitatea muncii nu poate fi măsurată, chiar dacă timpul de lucru este măsurabil.

Critica lui Bernstein la adresa bazei filosofice a marxismului și a derivării acestuia din hegelianism este extrem de sumară. În fapt, el nu părea să știe despre opera lui Hegel mai mult decât putuse culege din simplificările absurde ale lui Engels. Dar nu era singurul în această situație, marxiștii nu știau mai nimic despre Hegel, iar contribuția acestuia la formarea concepției despre lume a lui Marx a fost fie redusă la câteva platitudini, fie ignorată cu desăvârșire. (Labriola și Plehanov au fost printre puținii care au menționat dependența lui Marx de Hegel, dar concepția lui Plehanov despre Hegel era, de asemenea, simplificată până în punctul în care nu mai putea fi recunoscută.) Tendința generală a criticii lui Bernstein la adresa lui Marx este totuși clară. E vorba de un atac la adresa tuturor sistemelor speculative care își propun să explice istoria printr-un singur principiu abstract și la adresa

mentalității „filosofice“ care, în loc să studieze tendințele economice empirice, subordonează totul așteptării unei singure schimbări calitative imense care va transforma și va salva lumea.

Bernstein nu s-a străduit să demonstreze că era fidel viziunii marxiste, el a criticat în mod deschis ceea ce considera a fi elementul „negativ“ al marxismului, și anume credința într-o schemă istorică speculativă și în apariția socialismului, care ar fi urmat să fie o ruptură completă cu istoria precedentă a omenirii.

4. Revoluția și „scopul ultim“

Critica imperfecțiunilor hegeliene din gândirea lui Marx nu ar fi fost în sine o amenințare serioasă la adresa ideologiei partidului, însă forța atacului lui Bernstein se află în altă parte. Bernstein susținea că predicțiile marxiste privitoare la concentrarea capitalului erau greșite, la fel cum erau și teoria polarizării de clasă, și cea a unei schimbări revoluționare unice care ar distruge ordinea existentă; el afirma că sarcina social-democrației era să socializeze în mod gradat instituțiile politice și proprietatea și că partidul a acceptat deja acest lucru în practică chiar dacă nu avea curajul să se debaraseze de teoria revoluționară care se bucurase atât timp de prestigiu. Aceasta era adevărata substanță a doctrinei revizioniste, în mod evident în contradicție cu litera și spiritul marxismului, precum și cu partea teoretică a programului partidului.

Afirmațiile lui Marx privitoare la scăderea ratei profitului, la supraproducție, la crize, la concentrare și la distrugerea periodică a capitalului erau, fără îndoială, bazate pe fapte, dar Bernstein observa că Marx ignorase sau subestimase tendințele contrare acestora, de asemenea prezente în capitalism. Concentrarea întreprinderilor nu era același lucru cu concentrarea avuției: cea dintâi se producea în mod real, dar nu și cea din urmă. Datorită sistemului de acțiuni, creșterea marilor companii industriale nu însemna și o creștere corespunzătoare a marilor averi. Dimpotrivă, numărul proprietarilor creștea atât în termeni absoluți, cât și relativi. În consecință, dacă perspectivele socialismului ar depinde de concentrarea avuției, social-democrația ar lupta împotriva unui proces economic obiectiv. În realitate, totuși, șansele socialismului nu depindeau de validitatea teoriei concentrării. Așa cum a subliniat Bernstein în fața Congresului de la Stuttgart, când spunea că numărul proprietarilor sporea, el nu avea intenția să justifice sistemul existent. Pentru socialism, nu concentrarea avuției, ci productivitatea muncii avea o importanță decisivă. Dacă sporirea numărului proprietarilor acționa ca o frână în calea forțelor de producție, ea nu conducea la socialism, dar creșterea trebuia recunoscută ca un fapt, indiferent de semnificația ei socială.

În mod similar, predicțiile referitoare la polarizarea de clasă erau, la rândul lor, eronate. Stratificarea socială era, dimpotrivă, tot mai complexă pe măsură ce tehnologia și organizarea societății produceau o clasă de mijloc mai numeroasă. Era, de aceea, inutil

și utopic să aștepți să apară socialismul ca un efect al eliminării clasei de mijloc de către capital. Pe măsură ce clasa tehnicienilor și funcționarilor creștea rapid, proporția proletariatului în populația totală tindea să scadă. Și nici proprietatea rurală nu tindea să se concentreze în mâini tot mai puține.

Perspectivele socialismului nu depindeau de o criză majoră care să aibă ca efect prăbușirea capitalismului. Probabilitatea acestor crize scădea pe măsură ce capitalismul devenea mai capabil să se adapteze la dificultățile pieței. Opinia multor socialiști, că asemenea crize erau cauzate de consumul redus al maselor, era incorectă și contrară teoriilor lui Marx și Engels. Sismondi avansase această opinie, iar Rodbertus l-a urmat, dar Marx însuși demonstrase că, de obicei, crizele apar atunci când salariile cresc. Cu toate acestea, volumul III al *Capitalului* descria crizele ca pe un rezultat al conflictului dintre puterea de cumpărare a maselor și nevoia capitalismului de a îmbunătăți și a crește forțele de producție. Dar dezvoltarea comerțului mondial sporise considerabil puterea capitalului de a reacționa la crizele locale prin mobilizarea rapidă a creditului. Piețele externe creșteau mai degrabă intensiv decât extensiv și nu exista niciun motiv pentru a prevedea un sfârșit definitiv al acestei creșteri. Rosa Luxemburg susținea că teoria lui Marx se referea la crize viitoare, specifice declinului economic, în timp ce crizele de până acum fuseseră niște crize specifice creșterii economice; dar, dacă lucrurile ar fi stat așa, ar rezulta că teoria marxistă a crizelor avea un alt înțeles decât cel pe care Marx însuși i l-a atribuit și că era o simplă deducție speculativă nedovedită prin dovezi empirice. Așa cum stăteau lucrurile, sistemul elaborat al creditelor, cartelurilor și taxelor protecționiste care contribuia la menținerea exploatării era, de asemenea, o bună protecție împotriva crizelor și anula speranța într-un cataclism economic.

În viziunea lui Marx, socialismul depindea de două mari condiții: un grad înalt de socializare a procesului de producție capitalist și puterea politică a proletariatului. Cea dintâi dintre aceste două condiții era, cum susținea Bernstein, departe de a fi îndeplinită. Cât despre cea de-a doua, trebuia lămurit dacă partidul se aștepta să câștige puterea prin instituțiile electorale democratice sau prin forța revoluționară. Tendințele fundamentale ale dezvoltării sociale nu erau favorabile speranțelor revoluționare. Contrar predicțiilor, funcțiile sociale deveneau tot mai diferențiate în întreaga societate, precum și în rândurile clasei muncitoare. Teoria care spunea că situația muncitorilor în capitalism era disperată și nu putea cunoaște nicio ameliorare

fusese respinsă. Marx nu fusese foarte coerent în acest punct: el recunoștea existența tendințelor care ar putea limita exploatarea și îmbunătăți situația salariaților, dar prefera, de obicei, să le ignore, pentru că se aflau în contradicție cu teoriile sale *a priori*. În prezent, nu mai exista în mod cert niciun motiv de a aștepta ca antagonismele de clasă să devină mai acute din cauza creșterii exploatării și a sărăciei. Dar, din nou, perspectivele socialismului nu depindeau de această așteptare, ele depindeau de creșterea productivității sociale a muncii, ca un rezultat al progresului general, și de maturitatea morală și intelectuală a clasei muncitoare. Socialismul era un proces gradat de creștere a socializării cu ajutorul instituțiilor democratice și cu puterea proletariatului organizat. Democrația nu era doar o simplă armă în lupta politică, ci era un scop în sine, forma în care socialismul avea să devină realitate. Ea nu reprezenta o soluție automată la toate problemele sociale, ci un instrument necesar și puternic al progresului. Dat fiind că mișcarea social-democrată obținuse o poziție în sistemul parlamentar, frazele legate de „dictatura proletariatului" nu mai aveau niciun sens. Nici nu mai putea fi vorba de un proletariat care să construiască socialismul prin folosirea forței împotriva restului societății; dimpotrivă, era necesar ca socialiștii să încerce să atragă mica burghezie și țărănimea spre susținerea programului lor. Direcția potrivită de acțiune era folosirea în propriul avantaj a influenței tot mai mari a social-democrației asupra instituțiilor statului pentru a reforma organizarea economiei, pentru a înlătura obstacolele din calea producției cooperative, pentru a asigura dreptul organizațiilor comerciale de a controla producția și pentru a stabili măsuri de securitate împotriva monopolului și a șomajului. Dacă aceste obiective ar fi fost atinse, nu ar mai fi contat că producția era doar parțial socializată. Întreprinderile private s-ar socializa singure încetul cu încetul, în timp ce o trecere bruscă a întregii economii la proprietatea publică ar presupune o distrugere și o teroare generalizate. Acest lucru nu însemna, sublinia Bernstein, că revoluția era „interzisă": revoluțiile erau procese spontane și elementare și nimeni nu le putea opri. Dar o politică reformistă nu însemna o piedică în calea unor astfel de procese. Era important să se recunoască faptul că partidul se angajase efectiv pentru transformarea socialistă a societății prin intermediul reformelor democratice și economice și că are curajul să se prezinte pe sine în culorile sale reale. Bebel, de exemplu, nega acuzația că partidul intenționa să folosească violența politică; Kautsky schițase un program agrar reformist, iar în Reichstag,

partidul ceruse înființarea curților de judecată. În orice caz, amenințările cu forța și cu grevele nu erau cele mai eficiente moduri de acțiune: muncitorii britanici nu obținuseră dreptul la vot în zilele revoluționare ale chartismului, ci prin alianța lor cu aripa radicală a burgheziei.

Bernstein și-a rezumat atitudinea într-o formulă care a devenit celebră, ca țintă a atacurilor ortodoxe:

> Ceea ce este, în general, numit scopul ultim al socialismului nu înseamnă nimic pentru mine; mișcarea este totul.

În scrisoarea sa către Congresul de la Stuttgart, el a explicat această afirmație în felul următor: partidul, cel puțin în momentul prezent, nu ar trebui să se bazeze pe un mare cataclism, ci pe extinderea drepturilor politice ale muncitorilor și a participării lor în cadrul structurilor economice și administrative; cucerirea puterii și socializarea proprietății nu sunt scopuri, ci mijloace. În lucrarea lui principală, el își explică totuși poziția într-un mod destul de diferit. Marx, spune el, scria că proletariatul nu are o Utopie gata făcută, care să poată fi introdusă printr-un decret; el nu are idealuri construite arbitrar; el știe că emanciparea sa necesită lupte îndelungate și multe procese istorice, care să schimbe atât circumstanțele, cât și oamenii; trebuie să punem în mișcare elementele noii societăți care s-au dezvoltat deja în capitalism. A te ancora de utopiile tradiționale este o atitudine dăunătoare progresului social, pentru că aceasta distrage atenția de la reformele mai realizabile pentru care ar trebui să luptăm.

Se poate observa că formula „scopul nu este nimic, mișcarea este totul" nu este în sine foarte clară și distorsionează ideea lui Marx, pe care totuși se bazează. În *Lupta de clasă în Franța*, în *Ideologia germană* și în alte lucrări ale sale, Marx a subliniat că socialismul științific nu își propune să-i farmece pe oameni cu modelele arbitrare ale unei societăți perfecte; scopul său era să determine tendințele economice și sociale pentru a stimula sau a anima forțele reale prin care se schimba societatea. Era necesar, de aceea, un studiu al tendințelor istorice „naturale" în starea lor inițială sau, cum spunea el în 1843, „să forțezi aceste relații împietrite să danseze cântându-le propria lor muzică". Această atitudine a lui Marx se opunea, cu siguranță, tuturor utopiilor sentimentale și moralizatoare, dar nu se opunea și speranței într-o unică revoluție violentă. Ea nu sugera că socialiștii trebuie să își limiteze orizontul la scopurile imediat tangibile sau urgente, ci doar că scopurile lor, inclusiv „scopul ultim" și speranța într-o

revoluție politică, ar trebui să fie bazate pe observarea tendințelor istorice reale, și nu pe fanteziile arbitrare despre o lume perfectă. Marx a explicat mai ales în ce fel crea capitalismul, după cum credea el, „premisele“ unei noi ordini, prin colectivizarea proceselor de producție, polarizarea de clasă și pregătirea revoluționară a proletariatului chiar prin condițiile sale de existență. Aceste premise făceau socialismul posibil și chiar necesar, dar nicio schimbare în sânul capitalismului nu avea vreo semnificație socialistă înainte de victoria politică a proletariatului.

Bernstein nu avea, așadar, dreptate să invoce autoritatea lui Marx în sprijinul tezelor sale, deși unele nuanțe prezente în ele trimiteau la scrierile lui Engels. Întrebarea esențială nu era dacă să fie acceptată sau nu violența revoluționară, ci dacă procesele de socializare care aveau loc în economia capitalistă erau „deja“ o parte a construirii socialismului. Dacă socialismul putea fi înfăptuit „puțin câte puțin“ în cadrul capitalismului, nu exista niciun motiv pentru care transformarea nu ar fi putut fi completă într-o bună zi. În acest caz, între cele două sisteme nu ar mai exista o prăpastie de netrecut. Tranziția spre socialism nu era preludiul unei mari exproprieri, ci însemna, pur și simplu, o mai mare colectivizare, mai multă democrație, egalitate și bunăstare, o tendință continuă, lipsită de orice limite predeterminate și, totodată, de un „scop ultim“. Atunci când Bernstein a spus că scopul nu înseamnă nimic și că mișcarea este totul, el nu exprima cererea banală ca partidul să își stabilească doar sarcini realiste. El spunea, în primul și în primul rând, că „scopul ultim“, așa cum era acesta înțeles de tradiția marxistă – ca o eliberare economică a proletariatului prin cucerirea puterii politice –, nu avea niciun conținut precis. Mișcarea socialistă putea lupta cu succes pentru multe schimbări, care ar fi însemnat recunoașterea tot mai multor valori socialiste; dacă ea ar trăi doar în așteptarea unui cataclism unic și definitiv, atunci nu ar servi intereselor proletariatului.

Mai mult, în viziunea lui Bernstein, SPD-ul era deja un partid reformist în multe dintre atitudinile sale politice. Formulele revoluționare din programul său politic contraziceau politicile lui reale și puteau doar să acționeze ca o frână în calea acestora din urmă. Nu se punea problema ca partidul să își schimbe politica, ci mai degrabă să își înțeleagă politica pe care o urmărește în realitate și să își adapteze ideile tradiționale la realitățile din prezent.

În plus, Bernstein respingea formula *Manifestului Comunist* conform căreia muncitorii nu aveau o patrie a lor. Acest lucru putea fi adevărat în deceniul cinci al secolului al XVIII-lea, când

proletariatul nu avea niciun drept politic și nu participa la viața politică, dar devenise un anacronism în momentul în care muncitorii își afirmaseră drepturile cetățenești și puteau să influențeze destinul țării lor. Muncitorul din prezent avea o patrie și avea bune motive pentru a o apăra. Într-un mod similar, colonialismul nu ar trebui condamnat imediat de socialiști fără a ține cont de circumstanțe și de forma în care era exercitat. Marx scrisese că societățile omenești nu sunt proprietarele, ci doar beneficiarii roadelor pământului pe care locuiesc și că au datoria de a-l lăsa posterității într-o stare mai bună, în niciun caz într-una mai proastă. În consecință, susținea Bernstein, dreptul la un anumit teritoriu nu depindea de cucerire, ci de abilitatea de a-l folosi bine din punct de vedere economic. Popoarele civilizate care puteau cultiva mai bine pământul erau mai îndreptățite asupra lui decât sălbaticii atât timp cât nu guvernau în mod brutal sau în dezavantajul populației indigene.

5. Semnificația revizionismului

Scrierile lui Bernstein au provocat o avalanșă de atacuri fără precedent din partea marxiștilor ortodocși de toate culorile și nuanțele. Niciun autor socialist important nu a lipsit din dezbatere: Kautsky, Rosa Luxemburg, Plehanov, Bebel, Labriola, Jaurès, Adler, Mehring, Parvus, Clara Zetkin. Cu toții s-au simțit obligați să intervină, o reacție care, în sine, dovedea că ideile lui Bernstein nu erau niște aberații întâmplătoare, ci expresia unei tendințe înrădăcinate în mod real în mișcarea socialistă.

Critica filosofică la adresa concepțiilor lui Marx a jucat un rol neînsemnat în această polemică; chiar remarcile lui Bernstein la acest capitol erau neclare și pline de clișee. Ceea ce a trezit indignarea erau considerațiile lui care puneau în discuție teoria concentrării capitalului și susțineau că ordinea existentă poate fi reformată încetul cu încetul printr-o alianță între proletariat, mica burghezie și țărănime. Plehanov a obiectat că abandonarea premisei marxiste, conform căreia muncitorii nu aveau nicio speranță de a-și îmbunătăți soarta în capitalism, însemna că socialismul nu mai era o doctrină revoluționară, ci doar un program de reformă legislativă. Dacă Bernstein avea dreptate, spunea Kautsky, socialismul nu avea nicio *raison d'être*. Labriola a susținut că Bernstein s-a aliat cu burghezia liberală, iar Rosa Luxemburg a arătat că socialismul ar fi inutil dacă economia capitalistă ar avea resurse de adaptare, care i-ar permite să evite crizele de supraproducție. Criticile de acest fel erau pur ideologice

și nu exprimau decât o frică bine întemeiată că, dacă Bernstein avea dreptate, marxismul clasic, revoluționar, ar fi încetat să existe. Dar cei mai mulți critici susțineau și că Bernstein pleca de la niște premise false. Kautsky, Bebel și Rosa Luxemburg rămâneau legați de teoria clasică a concentrării și arătau că această noțiune putea fi interpretată în moduri diferite. Bernstein nu pusese la îndoială faptul că se produceau comasări și combinații de capital care determinau creșterea întreprinderilor industriale mari și a cotei lor de producție. Dar el nega că exista o tendință a capitalului de a se concentra în mâinile a tot mai puțini proprietari în timp ce micii capitaliști ar fi fost scoși din competiție. Rosa Luxemburg a obiectat că sistemul bazat pe acțiuni însemna concentrarea, și nu deconcentrarea capitalului, ceea ce era adevărat, fără a putea respinge argumentul lui Bernstein. În plus, toți criticii marxiști ortodocși înțelegeau totuși că, dacă polarizarea claselor și dispariția clasei mijlocii erau puse în discuție, întreaga doctrină marxistă s-ar prăbuși. Practica universală de a emite acțiuni era, spuneau ei, doar o metodă folosită de capital pentru a atrage micile economii și nu avea nimic de-a face cu diviziunea de clasă a societății. Chiar și Jaurès a pus la îndoială teza lui Bernstein că diviziunile de clasă deveneau mai fluide; în ciuda tuturor diferențierilor din interiorul claselor, spunea el, diviziunea fundamentală dintre cei care au și cei care nu au rămânea valabilă. Mai mult, Jaurès se temea că, dacă tezele susținute de Bernstein ar fi fost adoptate, mișcarea socialistă și-ar fi pierdut caracterul de clasă și s-ar fi dizolvat într-un radicalism vag. Jaurès îl susținea la acest capitol pe Kautsky, deși propriile lui idei erau mai apropiate de cele ale lui Bernstein în privința semnificației socialiste a reformelor și a dreptului și datoriei social-democraților de a se alia cu nonsocialiștii pentru a-și atinge anumite obiective pe termen scurt.

Rosa Luxemburg a articulat cel mai clar miza disputei. Dacă se presupune că sistemul capitalist poate fi reformat prin îndepărtarea gradată a consecințelor producției anarhice sau prin îmbunătățirea standardelor de viață ale muncitorilor, atunci nu mai există niciun motiv de a face eforturi pentru a grăbi o revoluție. Dar o asemenea reformă este imposibilă, întrucât anarhia și crizele țin de natura capitalismului, iar muncitorul este exploatat în virtutea faptului că își vinde forța de muncă. Această stare de lucruri nu poate fi schimbată sau îmbunătățită fără exproprierea capitaliștilor, care nu poate fi realizată decât prin preluarea revoluționară a puterii. Există o diferență calitativă între revoluție și reformele de orice fel.

Criticile nu au împiedicat ideile revizioniste să se răspândească în rândul social-democraților germani, care, în practică, erau în majoritatea lor revizioniști chiar înainte ca Bernstein să își publice teoriile. Existau, într-adevăr, mulți conducători de partid și de sindicat neinteresați de teorie sau de revizuirea doctrinei partidului; aceasta din urmă nu era nici un sprijin, nici o piedică în procesul luptei, negocierilor și reformei de fiecare zi și putea fi lăsată așa cum era, din motive retorice. Cu toate acestea, atunci când noua formulă a fost exprimată, ei au acceptat-o fără a opune rezistență. Ideea revoluționară era în mult mai mare măsură atributul liderilor intelectuali ai partidului decât al maselor muncitoare. În primii ani ai disputei, viitoarea aripă stângă nu se conturase încă în interiorul partidului și, până la sfârșitul războiului, a fost reprezentată doar de câțiva teoreticieni și publiciști fără niciun rol organizatoric, nicio influență practică și care nici nu formau un grup permanent. Pentru marxiștii ortodocși care-i oferiseră partidului organizarea și doctrina, ca Bebel și Kautsky, tezele lui Bernstein erau, desigur, o provocare la adresa credinței revoluționare pe care o profesau cu o sinceritate totală: partidul era, în ochii lor, o adevărată întrupare a programului său atât din punct de vedere practic, cât și teoretic. Dacă, totuși, ei au reușit să obțină sprijinul unei majorități pentru principii antirevizioniste, acest lucru a fost posibil nu pentru că partidul era impregnat de spirit revoluționar, ci pentru că cei mai mulți dintre membrii săi priveau sloganurile tradiționale ca pe ceva inofensiv și lipsit de importanță practică.

Poziția adoptată de Lenin, care constituie încă și azi o dogmă a mișcării comuniste, era că revizionismul apăruse ca o ideologie ce reflecta interesele unei aristocrații a clasei muncitoare, căreia burghezia îi permitea să se bucure de „resturile“ festinului ei îmbelșugat. Aceasta sugera că doar o mică parte privilegiată a clasei muncitoare germane era înclinată spre revizionism, în timp ce majoritatea copleșitoare era compusă din revoluționari fervenți. În realitate, ceea ce a fost numit mai târziu de către adversarii săi un „revizionism practic“ apăruse în principal în rândul sindicatelor, care erau organizațiile de clasă cele mai apropiate de proletariat; mai mult, în acea perioadă, sindicatele nu aveau încă birocrațiile elaborate care aveau să devină mai târziu țapul ispășitor pentru oportunism și revizionism. În orice caz, dacă explicația lui Lenin ar fi adevărată, ea ar avea implicații foarte nefericite pentru doctrina marxistă. Din moment ce „aristocrația clasei muncitoare“ este compusă din salariați ca toți ceilalți, care nu diferă de majoritate decât prin faptul că au

câștiguri mai mari, ar rezulta că un standard mai înalt de viață îi transformă pe muncitori din revoluționari în revizioniști; or, conform marxismului tradițional, sărăcia nu este cauza luptei de clasă și a conștiinței revoluționare, iar îmbunătățirea pe termen scurt a condițiilor muncitorilor nu are niciun efect semnificativ asupra spiritului lor revoluționar înnăscut.

În perioada în care scria Bernstein, clasa muncitoare germană avea în spatele ei o lungă perioadă de creștere a salariilor reale și niște bătălii câștigate legate de introducerea unor măsuri sociale și de reducerea zilei de muncă. Avea și o organizație politică puternică, a cărei influență era în continuă creștere. E drept că Reichstag-ul nu avea o influență foarte mare, iar Prusia nu introdusese sufragiul universal, dar alegerile, mobilizarea politică și compararea forțelor erau încurajatoare pentru speranțele în succesul luptei pentru republicanism și chiar pentru cucerirea puterii. Experiența reală a clasei muncitoare germane nu susținea în niciun fel teoria conform căreia situația ei era în esență disperată, neputând fi reformată în capitalism. O tendință revizionistă și-a făcut apariția și în Rusia, atunci când social-democrații nu mai erau doar o mână de intelectuali, ci reprezentau o adevărată mișcare muncitorească. Istoria revizionismului nu sugerează că proletariatul este în mod natural revoluționar pentru că este forțat să își vândă forța de muncă și că, în consecință, este alienat în mod incurabil. Astfel, revizionismul nu a pus în discuție numai pe terenul doctrinei credința tradițională în misiunea revoluționară a proletariatului; această credință a fost zdruncinată, probabil chiar mai eficient, de succesul revizionismului ca un fenomen social, care i-a răpit socialismului perspectiva strălucită a unei „lupte finale“ pentru eliberarea universală. În loc de un nou 14 iulie care să aducă „preistoria“ umană la un final apocaliptic, ghidând-o către o nouă eră, reformiștii au oferit un program de îmbunătățiri laborioase, gradate și nespectaculoase.

Așa au fost create bazele ideologice ale unei noi social-democrații, ale cărei dezvoltări ulterioare au avut foarte puțin de-a face cu istoria doctrinei marxiste. Deși această formă de socialism derivă genetic din marxism, cel puțin parțial originea sa avea să devină în curând nesemnificativă. Noua doctrină era un compromis între liberalism și socialismul marxist sau o variantă socialistă a liberalismului. Ea era aplicată unor situații diferite de cele imaginate de marxismul clasic și făcea apel la niște motivații psihologice diferite. Predominanța tot mai mare a revizionismului în social-democrația germană a însemnat sfârșitul marxismului

așa cum era acesta înțeles de socialiști înaintea Primului Război Mondial. Centrul de greutate va fi în curând transferat către Est, acolo unde doctrina revoluționară era întruchipată în noi forme dinamice.

V

JEAN JAURÈS: MARXISMUL CA SOTERIOLOGIE

1. Jaurès ca reconciliator

Jaurès nu poate fi considerat unul dintre marxiștii ortodocși importanți. El este, desigur, recunoscut ca una dintre figurile-cheie ale socialismului francez, dar ideile lui sunt considerate mai degrabă o „sinteză" (de către admiratorii lui) sau un „amestec" ori o „combinație" (de către cei mai ortodocși) a unor surse diverse, îndeosebi franceze, între care marxismul nu ocupa decât, cel mult, o poziție egală cu a celorlalte. Cu siguranță, el nu a privit niciodată marxismul ca pe un sistem autosuficient și atotcuprinzător din care ar putea fi dedusă interpretarea tuturor fenomenelor sociale și, cu atât mai puțin, ca pe o cheie metafizică a universului care ar explica orice trăsătură a acestuia și ar oferi un îndrumar moral și practic privind felul cum ar trebui schimbat. Dimpotrivă, Jaurès a făcut eforturi conștiente de a îmbina cele mai diverse tradiții filosofice și politice într-o singură viziune asupra lumii, crezând în unitatea esențială a tendințelor morale și intelectuale care se manifestau ca și când ar fi fost diferite, în diverse momente ale istoriei. El era, prin natura sa, un reconciliator universal, și era conștient de acest lucru. Adversarii lui din politică și filosofie îl acuzau că trecea cu vederea diferențele sociale și doctrinare, escamotând contrastele, fiind dornic să împace pe toată lumea, tocind tăișul luptei de clasă printr-o atitudine moralizatoare naivă etc. Dintr-un punct de vedere ortodox, un autor și un politician care invoca autoritatea lui Proudhon și Blanqui, Michelet și Saint-Simon, Kant și Fichte, Lassalle și Comte, Rousseau și Kropotkin în loc de a îi trata pe toți aceștia ca pe niște inamici sau „predecesori" naivi nu putea fi, evident, clasificat drept un marxist adevărat, care, în ochii ortodoxiei, reprezintă o poziție de tipul „totul" sau „nimic". Dar

dacă nu abordăm dogmatic problema, catalogarea lui Jaurès ca marxist va depinde de ceea ce considerăm, dintre ideile lui Marx și dintre interpretările acestora, ca reprezentând esența doctrinei sale, iar asupra acestui punct nu există o concluzie unanimă, nici măcar între cei care afirmă că au rămas fideli spiritului și literei marxismului.

Spre deosebire de cei mai tipici marxiști ai timpului său, Jaurès nu a crezut niciodată că ideea socialismului ar putea fi transformată pe deplin în obiectul unei teorii științifice similare cu cea a evoluției sau dezvoltată ca o prelungire a acesteia din urmă. Marxismul nici nu era, în viziunea lui, doar o teorie a dezvoltării sociale, era un apel moral emoționant, o expresie nouă și mai desăvârșită a setei eterne a omului de dreptate, unitate și iubire fraternă. Ambiția lui Jaurès nu a fost să adâncească, ci să aplaneze conflictele, antagonismele și dușmăniile de orice fel. El credea că ideile fundamentale ale marxismului nu însemnau o ruptură în continuitatea istorică, ci că făceau apel la cele mai profunde instincte morale ale umanității. Dat fiind că oamenii împărtășeau în mod fundamental aceleași sentimente, dorințe și obiceiuri mentale și dat fiind că socialismul era pentru Jaurès, mai presus de toate, un concept moral, el și-a îndreptat, în mod logic, apelurile și explicațiile către toate clasele sociale, inclusiv către burghezie. Nu făcea aceasta pentru că își imagina că toate problemele sociale ar putea fi rezolvate prin filantropie sau prin bunăvoința claselor privilegiate sau că socialismul ar putea fi realizat doar printr-o transformare morală, în locul presiunii politice și al luptei, ci pentru că el credea că toate ființele umane împărtășesc aceleași valori, care nu aparțin niciunei clase într-un mod particular. Dacă oamenii ar fi luat în serios acele valori și ar fi tras concluzii practice de pe urma lor, ei și-ar fi dat seama, inevitabil, că socialismul le oferea singura șansă de realizare. Socialiștii ar trebui, de aceea, să profite de orice sprijin pe care l-ar putea găsi în afara clasei muncitoare, la oamenii îndemnați de instinctele lor morale să susțină cauza socialistă.

Pentru Jaurès, socialismul era, în esența lui, o chestiune legată de morală și de valori umane, un ideal la care omenirea a aspirat, mai mult sau mai puțin conștient, de-a lungul secolelor. În consecință, el respingea interpretarea socialismului ca pe o ruptură cu moștenirea spirituală și culturală a omului. Valorile spirituale, credea el, erau continue și deveneau tot mai puternice pe măsură ce istoria avansa. În sinteza care avea să se producă, toate valorile și reușitele umane se vor dovedi niște părți ale aceleiași culturi chiar dacă ele erau înrădăcinate istoric în conflict

și ură. Tendințe care păreau contrare sau lipsite de orice legătură între ele se vor contopi într-o bună zi într-o unitate armonioasă. În consecință, nimic din ceea ce spiritul uman a creat vreodată nu ar trebui disprețuit sau trecut cu vederea. Ideea unei sinteze finale este trăsătura definitorie a gândirii lui Jaurès. În momentele sale mai entuziaste, el poate fi numit un Pangloss al socialismului, care crede în unitatea finală a științei și a religiei, a idealismului și a materialismului, a valorilor naționale și de clasă, a individului și a societății, a spiritului și a materiei, a omului și a naturii. Chiar și înainte de sinteza finală, era posibil să fie asociate revoluția și evoluția, lupta politică și educația morală; să se lucreze atât asupra sentimentelor umane, cât și asupra intelectului, și să se facă apel atât la interesele proletare, cât și la valorile umane universale.

Mai mult, unitatea progresului uman nu însemna doar o sinteză finală, ci putea fi deja întrezărită în consolidarea gradată a ideii care urma să se împlinească pe deplin în socialism. Până în prezent, progresul a constat nu doar în schimbarea tehnologică, ci și într-o întruchipare a valorilor fundamentale în forme tot mai perfecte, chiar dacă perfecțiunea ultimă aparține, desigur, viitorului. Jaurès împărtășea cu Marx credința că activitățile umane vor fi armonizate într-o bună zi într-o lume socialistă și că istoria trecută și conflictele din prezent aveau un sens numai în raport cu această perspectivă. Dar el se despărțea de Marx prin credința sa în caracterul cumulativ și continuu al istoriei, opusă credinței hegeliene că progresul se realizează prin partea „negativă“ a acesteia. Jaurès credea în progresul continuu, ascendent al omenirii, susținut de o acumulare tot mai mare de valori spirituale și sociale, și nu credea într-o coborâre în abis, urmată de o renaștere bruscă și apocaliptică.

2. Descriere biografică

Cariera politică a lui Jaurès aparține în întregime perioadei Internaționalei a II-a, iar moartea lui s-a produs chiar în momentul disoluției acesteia. Născut în 1859 la Castres, în sudul Franței, el a urmat acolo liceul și a studiat apoi la École Normale din Paris. În 1881, a fost al treilea pe lista de *agregés*; candidatul cu cele mai mari note n-a avut o carieră ieșită din comun, dar cel plasat pe locul al doilea era Henri Bergson. În același an, Jaurès a devenit profesor de filosofie la liceul din Albi, iar doi ani mai târziu a devenit lector la Universitatea din Toulouse. În 1885, a devenit membru al Camerei ca deputat republican, în opoziție cu partidul monarhist și cu cel clerical. În parte ca rezultat al

activităților sale politice, a fost atras de ideile socialiste, pe care le-a privit de la bun început ca pe o dezvoltare legitimă a idealurilor revoluției. În 1889, și-a pierdut locul în Cameră în fața unui candidat conservator și s-a întors la Toulouse, unde și-a petrecut următorii doi ani scriind la lucrările lui de doctorat. Prima dintre acestea, intitulată *De la réalité du monde sensible* (publicată în 1891, a doua ediție în 1902), era un discurs filosofic în sens strict și exprima ideile sale metafizice fundamentale, care sunt importante pentru înțelegerea activității sale publice. Cea de-a doua teză a fost scrisă în latină: *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel* (1891; o traducere franceză, *Les Origines du socialisme allemand*, a fost publicată în 1892 în Revue Socialiste). Aceasta din urmă este legată într-un mod mai direct de ideile socialiste ale lui Jaurès, oferind interpretarea sa asupra surselor filosofice care au inspirat teoriile sociale ale lui Marx și Lassalle. Tot în această perioadă, a scris și articole socialiste, mai ales în Dépêche de Toulouse. Atunci când a fost reales în Cameră, în 1893, era un socialist nu doar în sensul de a susține principiile ordinii socialiste, ci și pentru că socotea că viitorul acestor principii depindea de acțiunea clasei muncitoare. În următorii cinci ani, a devenit liderul recunoscut al grupului socialist din parlament și, până în 1914, viața lui a fost parte integrantă a istoriei franceze. În problemele principale ale timpului său – Afacerea Dreyfus și cazul Millerand, alegerea războiului sau a păcii, Maroc și Imperiul Colonial Francez, rolul și semnificația Internaționalei –, atitudinea lui Jaurès a fost întotdeauna importantă și, uneori, chiar decisivă. În general, viziunea lui poate fi regăsită în principiile filosofice pe care pare să le fi avut dintotdeauna. Implicarea lui deplină în Afacerea Dreyfus, lipsită de orice preocupare pentru tactică, a fost datorată faptului că el, spre deosebire de Guesde, credea că mișcarea socialistă ar trebui să fie portavocea oricărei cauze care punea în discuție drepturile omului, indiferent cine era victima sau cărei clase sau grup îi aparținea aceasta, pentru că socialismul era responsabil de toate valorile umane, nu doar „după revoluție“, ci și aici și acum. Atunci când, după o oarecare ezitare și spre indignarea întregii aripi de stânga a mișcării socialiste, a sprijinit decizia lui Millerand de a se alătura guvernului Waldeck-Rousseau, motivația lui a fost concepția sa că trebuia profitat de orice mijloc de influențare a formelor existente ale vieții publice; atunci când cooperarea cu dușmanul de clasă părea să dea rezultate într-un anumit caz particular, ea nu trebuie respinsă doar din rațiuni de

exclusivism strategic. Adversarii lui socialiști i-au răspuns că abandona astfel perspectiva de clasă și că era pregătit să accepte aliați dintre cei mai dubioși numai pentru a avea un câștig imediat; el era, cum pretindeau ei, un reformist și un oportunist. Jaurès nu a fost totuși un reformist în sensul de a abandona „scopul ultim" sau de a-și limita vederile la interesele parțiale, pe termen scurt, ale clasei muncitoare. Dimpotrivă, el a insistat de fiecare dată asupra principiilor fundamentale și asupra obiectivelor socialismului. Totuși, spre deosebire de sindicaliștii revoluționari și de extrema stângă a Internaționalei, dar în acord cu cea mai mare parte a grupului de centru, el nu privea reformele doar ca pe o pregătire pentru conflictul final, ci și ca pe o îmbunătățire, aici și acum, a condițiilor de viață ale muncitorilor. El nu considera că proletariatul ar întruchipa toate virtuțile societății, din moment ce valorile umane nu puteau fi monopolul unei singure clase, chiar dacă acea clasă s-ar putea bucura de privilegiul istoric de a le aduce la o stare de împlinire deplină. O politică de conciliere, compromis și acorduri treptate nu însemna pentru el oportunism și lipsă de principii, ci era o expresie a credinței în puterea idealului socialist. Adversarii socialismului erau nevoiți să admită că, în multe privințe, socialismul avea dreptatea de partea sa și, de aceea, el putea obține sprijin și din afara mediului său natural, care era cel al clasei muncitoare.

Atât Jaurès, cât și Guesde și-au pierdut scaunele de parlamentari la alegerile din 1898, atunci când agitația din jurul Afacerii Dreyfus era maximă. După ce a fost reales în 1902, Jaurès a luat adesea cuvântul în parlament și în cadrul ședințelor și a scris nenumărate pamflete și articole despre politica contemporană și despre problemele socialismului. El nu a mai avut timp să producă lucrări mari, și cele mai multe volume pe care le-a publicat în această perioadă erau culegeri de texte scurte. Acestea includ *Les Preuves* (1898, despre Afacerea Dreyfus); *Études Socialistes* (1901, ediția a 2-a în 1902, o lucrare în principal teoretică); *Action socialiste* (1897) și *L'organisation socialiste de France. L'Armée nouvelle* (nedatată). În plus, el a editat și, în parte, a scris o *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, publicată pe secțiuni între anii 1879 și 1900; contribuțiile lui Jaurès au fost republicate separat de A. Mathiez între 1922 și 1924. Multe articole împrăștiate prin diverse reviste periodice – Revue Socialiste, Mouvement Socialiste, Humanité, Petite République, Matin, Revue de Paris – nu au fost până în prezent

adunate și republicate. O ediție a lucrărilor lui Jaurès, editată de M. Bonnafous, a apărut în nouă volume după 1931, dar ea nu a fost încheiată.

Ultimii ani de viață ai lui Jaurès au fost umbriți de apropierea războiului, care a sporit neliniștile în întreaga mișcare socialistă europeană. Jaurès a murit împușcat de un naționalist fanatic, într-o cafenea din Paris, pe data de 31 iulie 1914.

El a fost, cu siguranță, una dintre mințile cele mai vii și versatile ale mișcării socialiste, interesat de toate aspectele vieții publice și de cultură. Deși a fost atacat frecvent de socialiști și de adversari din alte tabere, cele mai multe relatări ne spun că reușea să cultive sentimente prietenești față de toți cei pe care îi cunoștea personal.

3. Metafizica unității universale

Spre deosebire de majoritatea liderilor socialiști, cu excepția lui Lassalle, Jaurès era și un filosof în sensul profesionist al termenului. Teza lui de doctorat, *De la réalité du monde sensible*, nu demonstrează nicio urmă a influenței marxiste, ci este inspirată de idei neokantiene și, mai ales, de Jules Lachelier. Aceasta nu înseamnă că teza lui doctorat este irelevantă pentru activitatea lui de scriitor și politician, dimpotrivă, este fundamentul ei metafizic, ilustrând, în același timp, caracterul neortodox al concepției sale despre marxism. Nu studiile marxiste l-au condus pe Jaurès la socialism, ci motivațiile morale pe care le împărtășea cu mult înainte de a fi auzit de marxism. Pentru el, marxismul nu era nici filosofie, nici metafizică, ci expresia teoretică a mișcării socialiste, iar el nu a fost niciodată un marxist în sensul de a aștepta din partea doctrinei să ofere o cheie pentru toate problemele omenești. *Magnum opus*-ul său filosofic, scris în stilul prolix deprins la École Normale, este o încercare de a reconcilia aproape toate perspectivele metafizice conflictuale și de a demonstra că toate sunt, în esență, îndreptățite, dar că fiecare dintre ele este incompletă în lumina teoriei sale universale despre Ființă. Teoria e expresia unui soi de panteism evoluționist care, totuși, nu sacrifică Ființa individuală în fața Absolutului, ci apără drepturile subiectivității în fața tendinței generale a universului către o unitate finală. Când Jaurès abordează problema clasică a „primatului“ simțurilor sau intelectului în actul percepției, adoptă un fel de kantianism popular; întrucât calitățile sensibile se prezintă întotdeauna în asocieri, mintea este obligată să privească obiectele ca pe substanțe, iar ideea de substanță este prezentă în

fiecare minte, inclusiv în mințile filosofilor care declară că aceasta nu există. Mintea nu ar fi putut, desigur, să producă ideea de „unitate substanțială a obiectelor“ dacă nu i-ar fi fost sugerată de percepția senzorială, dar aceasta din urmă nu ar fi putut da naștere prin ea înseși ideii de „substanță“, care este cauzată de activitatea intelectului. În acest sens, „realul“ și „inteligibilul“ sunt unul și același lucru.

Totuși, Jaurès trece dincolo de o asemenea poziție pur epistemologică și dezvoltă o metafizică pozitivă pe care o adaugă criticii kantiene. Mintea nu e cea care organizează universul, dar nici nu reflectă, pur și simplu, această organizare ca pe un rezultat al percepției. Percepția ordinii care impregnează întreaga Ființă este posibilă numai pentru că mintea este ea însăși o parte a acestei ordini, un produs și un coautor al său. Diferitele forme și niveluri ale organizării universale se combină într-un singur întreg orientat spre un scop; sistemul astral, compușii chimici, lumea organică și lumea umană sunt toate niște părți ale evoluției raționale spre armonia și unitatea divină. La cel mai înalt nivel al Ființei, gândirea și realitatea sunt unul și același lucru; mintea se contopește cu universul. Această unitate ultimă este condiția semnificației fiecărei particule din realitate și, în același timp, determină această semnificație. Nu există „întâmplare“, un termen care semnifică, de fapt, doar starea de perplexitate a minții în fața evenimentelor care provin din cauze multiple. Dar, pentru a explica semnificația existenței, nu sunt suficiente respingerea ideii de „întâmplare“ și nici chiar acceptarea ideii că întreaga schimbare are un scop (aici, Jaurès se îndepărtează de Lachelier).

Trebuie să existe, de asemenea, o categorie a „progresului“ la care contribuie în felul lor toate evenimentele, iar aceasta nu este conținută în ideea de scop ca atare. Progresul presupune o distincție între potențialitate și actualitate. Realitatea fiecărui eveniment particular este, așadar, determinată nu doar de cauza lui sau chiar de scopul lui în relație cu alte evenimente, ci și de rolul pe care îl joacă în realizarea treptată a Absolutului, mișcarea rațională către armonia finală. Realitatea *este* Absolutul care trăiește și se dezvoltă. Rațiunea umană percepe semnificația evoluției și contribuie astfel la declanșarea ei; la fel, și actul înțelegerii sensului în care este revelată. Astfel, strict vorbind, nu există un „primat“ al rațiunii sau al adevărului care ar putea fi opus Ființei, pentru că, în ultimă instanță, ele sunt unul și același lucru: Ființa se afirmă pe sine luând o formă intelectuală.

Examinând pe rând diferitele forme elementare ale lumii fizice și mentale, Jaurès încearcă să arate însemnătatea a tot ceea ce

experimentăm cu mintea și cu simțurile, dar întotdeauna dintr-un punct de vedere escatologic. De exemplu, se întreabă de ce există trei dimensiuni, și răspunde că lucrurile stau așa pentru ca postulatul libertății să se poată realiza în lumea fizică. Dacă ar exista o singură dimensiune, schimbarea ar putea lua numai forma unei mișcări înainte sau înapoi, iar din punct de vedere teleologic, aceasta ar însemna doar o simplă creștere sau descreștere a distanței față de scopul ultim, adică o virtute servilă sau un viciu absolut. Totuși, libertatea necesită posibilitatea de a te îndepărta de linia dreaptă în direcția „cea mai opusă" ei, adică în unghi drept față de linia originală. Mai mult, libertatea necesită și existența unui număr infinit de linii care stau în unghi drept față de linia originală, adică existența a trei dimensiuni.

> Acestea trei sunt atât necesare, cât și suficiente, exprimând spațial libertatea infinită a activității infinite. (*De la réalité du monde sensible*)

Punctul de plecare al sistemului metafizic al lui Jaurès este Ființa identică cu sine (și nu, subliniază el, ideea de Ființă), adică Ființa așa cum era înțeleasă de Parmenide și de Hegel. Toate formele de existență parțială sunt legate de Ființă într-un mod care nu este definit cu exactitate, dar în care nu există loc pentru o distincție între existența reală și aparentă; tot ceea ce pare a fi o aparență sau o iluzie există în felul său propriu, în special subiectivitatea umană. Nici măcar visele nu sunt o simplă iluzie, ele sunt percepute și, deci, au o realitate proprie. Conștiința nu reduce Ființa la o iluzie, dar nici nu este ea însăși o iluzie sau o simplă manifestare efemeră a Ființei. Dimpotrivă, așa cum a observat Descartes, ea poate ajunge la Ființă prin simpla contemplare de sine și, făcând aceasta, demonstrează că existența ei nu este doar un simplu fapt, ci și o necesitate. Nici impresiile nu sunt mai puțin reale decât mișcările fizice, care sunt corespondentul lor „obiectiv", chiar dacă sunt reale într-un sens diferit. Evoluția Ființei cuprinde totul, dându-i o semnificație și justificându-l într-un anumit sens. Ea tinde spre unitatea perfectă, dar nu în măsura în care poate distruge bogăția diversității în care se manifestă Ființa. Această unitate este Dumnezeu, despre care se poate spune că este deasupra lumii, dar, de asemenea, într-un sens, că el *este* lumea, este eul din fiecare eu, adevărul din fiecare adevăr, conștiința din orice conștiință. Mintea umană are nevoie de Dumnezeu și îl descoperă în pofida sofiștilor, la fel cum are nevoie de dreptate, pe care o

descoperă în pofida scepticilor. Credința nu este un semn de slăbiciune sau de ignoranță; dimpotrivă, cei care nu cred sau nu simt nevoia de a crede sunt niște mediocrități.

Teza lui Jaurès nu pare să fi fost influențată de Hegel, deși, în anumite privințe, prezintă unele tendințe hegeliene, în special ideea că actul prin care Ființa este înțeleasă trebuie să fie privit ca fiind el însuși un *moment* sau un aspect al dezvoltării Ființei. Cu alte cuvinte, gândirea nu transformă Ființa într-o iluzie și nici nu este o simplă reflectare pasivă a sa, ci, prin înțelegerea evoluției Ființei, acționează ca un coautor necesar al acestei evoluții și o împărtășește cu Ființa. Atunci când și-a scris lucrarea sa principală, Jaurès nu pare să fi cunoscut *Fenomenologia spiritului*; în cea de-a doua disertație, el menționează filosofia lui Hegel, dar numai cu privire la stat. Ideea generală a unității fundamentale a întregii Ființe pare să se fi format în mintea lui sub influența lui Spinoza și a neokantienilor francezi. Dar concepția lui evoluționistă asupra Absolutului, care amintește într-un mod atât de pregnant de panteismul neoplatonicienilor creștini, s-a dezvoltat cel mai probabil independent și nu pare să fi fost împrumutată din tradiție. Astăzi, ea amintește și de cosmologia și cosmogonia lui Teilhard de Chardin. Importanța panteismului metafizic al lui Jaurès nu ține de domeniul teoriei marxiste, asupra căreia nu a avut nicio influență, ci ține de faptul că acest panteism l-a determinat pe Jaurès să adopte socialismul și să nu se îndepărteze niciodată de el în anii care au urmat. El s-a reîntors în repetate rânduri, în scrieri mai mult sau mai puțin populare, la ideile exprimate în lucrarea sa de doctorat. Într-un articol publicat în Dépêche de Toulouse, pe 15 octombrie 1890, în același timp cu lucrarea de doctorat, el și-a rezumat speranțele sociale și religioase într-o viziune asupra triumfului socialismului și al păcii universale, al bucuriei și demnității umane. În acea zi…

> … oamenii vor înțelege semnificația profundă a vieții, al cărei scop secret este armonia tuturor minților și forțelor și a tuturor libertăților individuale. Ei vor înțelege mai bine istoria și o vor iubi mai mult, pentru că va fi istoria lor, întrucât ei vor fi urmașii întregii rase umane. Și vor înțelege și universul mai bine, pentru că, atunci când vor privi triumful minții și spiritului în sânul umanității, ei vor realiza imediat că universul din care se naște omenirea nu poate fi în mod fundamental brutal și orb, că există suflet și spirit peste tot, că universul însuși nu este nimic altceva decât un progres obscur și infinit către armonie, frumusețe, libertate și bunătate.

Într-un discurs ținut în fața Camerei în favoarea educației seculare, pe 11 februarie 1895, Jaurès a declarat că înțelege noua

generație, care încearcă să reconcilieze naturalismul și idealismul cu ajutorul lui Spinoza și al lui Hegel, pentru că nici el nu poate accepta doctrina care susține că explicația universului ar sta în materie, *cette suprême inconnue*. El nu putea privi nici marile religii ca pe rezultatul unui simplu calcul sau ca pe o înșelăciune; deși erau exploatate în favoarea unor scopuri de clasă, ele își aveau rădăcinile în natura umană și erau, s-ar putea spune, un apel către viitor care va putea fi auzit într-o bună zi. În *Socialisme et liberté* (1898), a revenit la aceleași idei. Ordinea viitoare va fi suprema afirmare a drepturilor individului și se va deosebi de creștinism prin aceea că nu îl va concepe pe Dumnezeu ca pe un conducător transcendent al omenirii. Dar mințile umane nu se vor mulțumi cu simpla negație. Mulți socialiști tindeau către un monism idealist, privind lumea ca pe o progresie integrată a omului și a naturii către armonia finală. Socialismul îi va uni pe oameni între ei și pe toți oamenii cu universul.

> Apariția socialismului va semăna cu o mare revelație religioasă. Oare nu se va produce un eveniment miraculos când bărbații și femeile care au crescut în obscuritatea brutală a planetei noastre vor atinge dreptatea și înțelepciunea, când omul, prin evoluție naturală, se va ridica deasupra naturii, adică deasupra violenței și conflictului,
> când forțele și instinctele conflictuale se vor contopi într-o armonie a voințelor? Și cum am putea să nu ne întrebăm dacă, la originea acestor lucruri, nu există o unitate sau o bunătate secretă care dă sens întregii lumi? (...) O revoluție a dreptății și a bunătății, înfăptuită de acea parte a naturii pe care acum o numim omenire, va fi, am putea spune, o provocare și un semnal pentru natura însăși. De ce nu ar tânji întreaga creație să se elibereze de inerție și confuzie din moment ce, prin omenire, va fi atins deja conștiința, iluminarea și pacea? Astfel, de la înălțimea triumfului său, omenirea va rosti cuvinte de speranță care vor atinge chiar profunzimile naturii și va asculta vocea așteptării și chemării universale care va răspunde strigătului său. (*Oeuvres*, Bonnafous, 1931–1939)

Idei similare sunt exprimate în prelegerea *L'art et le socialisme* (1900) și în alte scrieri. În viziunea lui Jaurès, socialismul este o parte a unei tendințe universale spre armonie care dă un sens tuturor luptelor și suferințelor de care este plină istoria. Acesta este, așa cum el însuși a recunoscut, un punct de vedere religios, deși unul mai degrabă panteist decât creștin. Este ca și cum Jaurès ar fi refăcut în mod inconștient, pe parcursul dezvoltării sale intelectuale, lungul drum de la panteismul neoplatonismului la soteriologia marxistă; nu numai drumul de la Hegel la Marx, pe care Marx îl considera singurul important, ci și etapele anterioare. În scrierile sale timpurii, Marx vorbește, e drept, despre restaurarea unei unități dintre om și natură, dar într-un alt sens

decât Jaurès. Pentru Marx, natura nu are nicio semnificație anterioară celei a omenirii. Nu se pune problema ca omul, în cadrul dezvoltării sale spirituale, să dezvăluie spiritualitatea naturii, aspirațiile ei latente sau bunătatea și înțelepciunea ei inconștiente; mai curând, prin folosirea înțelepciunii sale, omul oferă naturii o semnificație umană. Dacă spiritul este lucrarea naturii, el nu poate fi o manifestare a naturii ca spirit. În același fel, socialismul nu este un produs al sentimentelor, cu atât mai puțin un sentiment inconștient care inspiră și impregnează dezvoltarea universului. Marx nu ar fi putut spune niciodată că revoluția va avea loc „în numele dreptății și bunătății", pentru că acestea nu erau o parte a istoriei și nu contribuiau la determinarea sensului ei. Credința lui Jaurès într-o armonie determinată a universului este, desigur, străină marxismului, chiar dacă ea a fost motivul pentru care Jaurès a devenit marxist. Pornind de la această credință, el credea că, în ultimă instanță, nu exista niciun conflict între cunoașterea științifică a lumii și credința religioasă a panteismului. Atitudinea lui față de religie nu a fost identică cu cea a discipolilor lui Saint-Simon, care acceptau, în realitate, doctrina fundamentală a creștinismului. Dar Jaurès credea, se pare, că soteriologia istorică era lipsită de valoare dacă nu făcea parte dintr-o soteriologie universală a Ființei. La fel ca majoritatea panteiștilor, el credea în salvarea universală și în posibilitatea reconcilierii finale a tuturor lucrurilor, adică în inexistența răului.

4. Forțele conducătoare ale istoriei

La fel ca în metafizica generală, Jaurès a încercat și în filosofia istoriei să reconcilieze două concepte aparent opuse: idealismul istoric și marxismul. În prefața la *Istoria socialistă a revoluției*, el a susținut că, în timp ce istoria are „fundamente" economice, forțele economice acționează asupra ființelor umane, care imprimă istoriei diversitatea pasiunilor și ideilor lor, trăind nu doar într-un plan social, ci și într-unul cosmic. Cu siguranță, evoluția ideilor depinde într-o oarecare măsură de cea a formelor economice, dar această dependență nu explică totul. Marx însuși credea că, în viitor, omenirea va reuși să-și determine cursul propriei sale dezvoltări: acest lucru nu se întâmplă încă, dar chiar și în prezent spiritele superioare reușesc să se comporte liber, iar demnitatea spiritului juca un rol din ce în ce mai important în istorie. Argumentând în acest fel, Jaurès a declarat că interpretarea pe care el o dă istoriei era „materialistă, ca a lui Marx, și mistică, precum cea a lui Michelet". Ca istoric al Franței și, în special, al

revoluției, Michelet era pentru Jaurès o figură importantă pentru că sublinia rolul inspirației colective în producerea evenimentelor importante.

În scrierile lui critice, Jaurès a urmat de multe ori o linie similară cu cea a majorității contemporanilor săi marxiști. De exemplu, el se opunea interpretării materialismului istoric care spunea că orice detaliu al istoriei poate fi explicat în totalitate prin dezvoltarea tehnologiei care determină schimbări în sistemul de proprietate, producție și schimb și, deci, în relațiile de clasă și în întreaga suprastructură ideologică. Într-o prelegere din februarie 1900, intitulată *Bernstein și evoluția metodei socialiste*, el afirmă că fiecare ramură a activității spirituale a omului își are logica ei proprie și este, într-o anumită măsură, independentă de procesele economice. În *Socialism și libertate*, scrie:

> La fel cum un țesător reușește, chiar dacă este constrâns de forma războiului său de țesut, să țească pânze în culori și modele diferite, tot așa istoria, cu același bagaj de forțe economice, poate modela destinul uman în feluri diferite. Forma economică condiționează toate activitățile umane, ceea ce nu înseamnă că acestea pot fi deduse din ea.

În multe alte locuri subliniază totuși că preocupările sale nu se limitează doar la „relativa independență a suprastructurii" de care vorbește Engels. Susține, de asemenea, că istoria umană trebuie înțeleasă ca un proces al apariției crescânde și continue a valorilor ideale și al influenței acestora asupra evenimentelor. O astfel de idee nu apare în teoria marxistă a istoriei, nici chiar în forma ei diluată de Engels. În prefața unei cărți a lui Benoît Malon, Jaurès observă că, în pofida tuturor conflictelor, ființele umane au un instinct al simpatiei mutuale care se exprimă în religie și în filosofie și, în modul cel mai deplin, în mișcarea clasei muncitoare. Într-o prelegere din decembrie 1894 despre perspectivele materialiste și idealiste ale istoriei, el spune că dezvoltarea istorică derivă din conflictul dintre om și felul în care el este folosit și că această dezvoltare va lua sfârșit atunci când omul va fi folosit în conformitate cu ceea ce este.

> Omenirea se realizează pe sine în forme economice care se află tot mai puțin în conflict cu propriul său scop. Iar în istoria umană există nu doar o evoluție necesară, ci și un simț ideal și o direcție determinată.

În toate schimbările morale datorate presiunii forțelor economice, omenirea conservă un impuls neschimbat și o speranță perpetuă în redescoperirea de sine. Nu există niciun conflict între materialism și idealismul istoric; istoria este afectată

de legi mecanice, dar reflectă și o nevoie morală, și o lege ideală. Amintind critica făcută de Marx lui Bentham, Jaurès observă că marxismul însuși ar fi lipsit de semnificație dacă ar fi o simplă descriere a „necesităților" istorice indiferente, și nu ar fi, în același timp, o afirmare a valorilor umane promovate de socialism. Ar fi contrar simțului comun să presupui că ideea socialistă ar putea să se afirme în mod automat, fără sprijinul credinței umane și al entuziasmului omenesc. Capitalismul pregătește, într-adevăr, calea spre formele socialiste ale vieții și trasează conturul viitorului stat, dar nu putem ridica evoluția istorică la rangul de necesitate naturală. Socialismul nu va apărea fără forțele puse în mișcare de capitalism prin tehnologie, organizarea muncii și proprietate; dar, de asemenea, nu va apărea nici în absența unei voințe conștiente a omenirii însetate de libertate și de dreptate și puse în mișcare de impulsul de a transforma în realitate oportunitățile oferite de capitalism.

Atunci când discută problemele „socialismului privit ca o necesitate istorică" și ale „socialismului privit ca o valoare", Jaurès nu recurge la categoriile tipice ale „socialismului etic", adică nu pune întrebarea: „Presupunând că știm că socialismul este rezultatul inevitabil al legilor istorice, de unde rezultă că noi trebuie să-i susținem valorile?" Spre deosebire de neokantieni, el respinge dualismul dintre „ceea ce este" și „ceea ce ar trebui să fie", pretinzând că l-a depășit prin teoria lui panteistă asupra dezvoltării. Din moment ce universul se dezvoltă în conformitate cu niște legi ideale determinate „în ultimă instanță" de o armonie viitoare și din moment ce bunătatea, frumusețea și iubirea nu sunt imanente istoriei umane, ci sunt o parte a pornirii creative a naturii înseși, iar omenirea împlinește potențialitatea divină a Ființei, rezultă că înțelegerea de către om a destinului său viitor nu este un act pur intelectual, care urmează să fie completat printr-un act viitor de aprobare morală. Scopul către care omenirea a aspirat mai mult sau mai puțin conștient de-a lungul istoriei și către care aspiră și acum nu este o creație arbitrară a minții, ci o articulare a aspirațiilor Ființei universale. Oamenii sunt o parte a naturii nu doar ca organisme, ci și în calitate de creaturi înzestrate cu minte, sentimente și dorințe; după ce devin conștienți de propria lor unitate cu cosmosul, înțelegerea lor de sine este în același timp o acceptare a naturii și a necesităților sale, care trebuie să producă efecte benefice. Nu există nicio contradicție între cursul indiferent al naturii, supus legilor

mecanice, și regulile moralității, care trebuie să derive din alte surse decât cunoașterea teoretică; așadar, nu mai există nicio dualitate sau separație între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie.

Și Marx respinsese dualismul kantian, dar nu din aceleași motive ca Jaurès. Marx credea că în ultima fază a „preistoriei", cea în care proletariatul pregătea o revoluție generală, dualitatea dintre necesitate și libertate va dispărea, întrucât ceea ce era istoric necesar era dus la bun sfârșit prin activitatea revoluționară liberă. El credea că reușise să depășească în acest fel dualismul kantian, fără să observe că nu a răspuns întrebării dacă ceea ce este istoric necesar este de asemenea și bun. Întrebarea privitoare la motivul pentru care lucrurile ar trebui să stea așa nu poate primi de fapt un răspuns, și chiar nu ar trebui pusă în cadrul doctrinei lui Marx, pentru că faptul (dacă este un fapt) că ceea ce e necesar este de asemenea și bun este, în acest caz, unul contingent; necesitatea istorică a socialismului nu se bazează pe enunțul că este bun pentru omenire, iar valoarea socialismului nu poate fi dedusă din caracterul său inevitabil aproape natural. Cele două aspecte sunt distincte atât logic, cât și istoric, și fiecare dintre ele este un accident în raport cu celălalt. Nu există nicio „lege" care să stabilească faptul că omul trebuie să atingă libertatea sau unitatea cu el însuși și cu natura; necesitatea istorică nu ne asigură *a priori* că omul nu este menit să îndure mereu sclavia, sărăcia și nefericirea. Faptul că oamenii doresc să se elibereze de aceste lucruri nu dovedește că vor și reuși, pentru că istoria nu depinde de dorințele omenești. De aceea, chiar dacă schimbările programate pentru ultima fază se datorează voinței revoluționare, și nu unor „legi" anonime, eficacitatea acestei voințe derivă din circumstanțele obiective, și nu din faptul că ea susține dreptatea și libertatea. În acest sens, se poate spune că bunătatea ultimă a necesității istorice ține de pura întâmplare; se întâmplă ca legile istoriei să favorizeze realizarea a ceea ce ființele umane privesc ca împlinire a propriilor dorințe și ca această realizare să reprezinte, indiferent de dorințele umane, împlinirea naturii umane. Jaurès vrea să evite acest element de contingență, pentru că ideea lui de armonie universală nu lasă loc unei necesități nedeterminate sau imparțiale față de bine și rău; din perspectiva lui, inteligența și forța invincibilă a bunătății modelează permanent evoluția întregului univers. Nu există nicio fază a evoluției în care universul este o forță oarbă pe care oamenii ar putea-o exploata sau controla pentru propriile lor scopuri. Pe scurt, Jaurès crede că Ființa universală aspiră către aceleași scopuri ca umanitatea și că aceasta nu e o pură întâmplare, ci se datorează locului pe care

omul îl deține în ordinea ființei și faptului că dorințele și aspirațiile sale sunt o articulare a dorințelor și aspirațiilor întregului univers.

5. Socialismul și republica

Legătura strânsă dintre reacțiile politice ale lui Jaurès și filosofia lui este destul de evidentă. Crezând în unitatea deplină a istoriei și în existența progresului în toate sferele vieții umane, el credea, de asemenea, că societatea eliberată a viitorului nu va fi o negație radicală a formelor prezente, ci o continuare și o dezvoltare a valorilor care se nasc deja. În consecință, el repeta de multe ori, sub o formă sau alta, că socialismul era realizarea deplină a principiilor care puteau fi deja întrezărite în istorie, mai ales în Revoluția de la 1789. Declarația Drepturilor Omului și Constituția de la 1793 conțineau, în esență, toate ideile socialismului, idei care trebuiau doar să fie dezvoltate corect până la sfârșit: că libertatea, egalitatea și dreptatea trebuie să fie extinse din domeniul politic în cel al proprietății și al sistemului de producție și că acesta era adevăratul sens al socialismului. Libertatea individuală garantată de către revoluție nu se aplica și tranzacțiilor economice, iar privilegiile decurgând din proprietate se mențineau chiar dacă privilegiile politice fuseseră înlăturate. Onest vorbind, fiecare ființă umană avea un drept egal de a se bucura de toate resursele acumulate de omenire de la începutul timpurilor. Așa cum susținea Marx, în socialism munca acumulată va avea rolul de a îmbogăți viața muncitorilor, în timp ce, în proprietatea privată, munca fizică nu face decât să sporească acumularea muncii sub forma capitalului. Scopul socialismului era să pună realizările trecutului în slujba prezentului. Așa cum scria Jaurès într-un articol, *Socialism și viață* (7 septembrie 1901), „viața nu anulează trecutul, ci se folosește de el. Revoluția este o cucerire, și nu o nouă ruptură." Dar logica Declarației Drepturilor Omului rămânea literă moartă până când avea să intre proletariatul pe scena politică, de aceea planurile lui Fourier și Saint-Simon nu duseseră nicăieri. Începând cu 1848, era evident că ordinea socialistă nu putea fi creată numai visând la dreptate, ci printr-o clasă muncitoare organizată care să pună capăt contradicției dintre suveranitatea politică a poporului și subjugarea sa economică. „Republica politică" trebuia transformată într-o „republică socială" prin extinderea democrației la întreaga viață economică.

Frecvența mare cu care insista Jaurès asupra ideii că socialismul era o continuare, și nu o negare a ideii republican, se datora, în parte, preocupării sale de a combate argumentul antisocialist despre „colectivismul" ca negare a libertății individuale; în parte, însă, se datora și faptului că, în Franța, cel puțin, socialiștii înșiși erau departe de a fi unanimi asupra acestei chestiuni. Ideea că socialismul era „direct opus" ordinii existente sugera că socialiștii doreau distrugerea republicii burgheze și a instituțiilor ei democratice sau înlocuirea domniei bancherilor și a capitaliștilor cu aceea a birocraților care administrează industria națională, reprezentând o teamă exprimată în multe cercuri în acea vreme și, nu în ultimul rând, de anarhiști. În consecință, Jaurès a insistat că valorile umane individuale erau unicul criteriu al valorii instituțiilor sociale.

> Socialiștii leagă valoarea fiecărei instituții de individul uman. El este cel care oferă putere și vitalitate instituțiilor și ideilor prin afirmarea propriei sale voințe de libertate și dezvoltare. Individul este măsura tuturor lucrurilor: a țării natale, a familiei, a proprietății, a omenirii, a lui Dumnezeu însuși. Aceasta este logica gândirii revoluționare. Socialismul înseamnă chiar aceasta. (*Socialism și libertate*)

Colectivizarea proprietății ar fi o caricatură a socialismului dacă ar duce la o conducere a economiei de către autoritățile politice.

> Dacă politicienilor și administratorilor care controlează deja diplomația și forțele armate ale națiunii li s-ar da și autoritatea asupra întregii forțe de muncă și dacă ei ar putea numi administratori la toate nivelurile în același fel în care numesc ofițeri în armată, s-ar conferi câtorva oameni o putere la care nici despoții asiatici nu au visat vreodată, pentru că ei controlau numai suprafața vieții publice, și nu și economia țărilor lor. (*Organizarea socialistă*)

Socialiștii nu propuneau întărirea statului ca instrument de coerciție, ci dimpotrivă, plasarea instituțiilor statului și a producției sub controlul indivizilor asociați. Abolirea claselor însemna abolirea acelor interese private care luptau pentru controlul mașinăriei administrative și, deci, însemna sfârșitul corupției acelei mașinării și încetarea funcției sale dominatoare. Fiecare om va fi, în mod egal, un lucrător pentru binele public și nu va exista o castă separată sau un grup de administratori care să tiranizeze publicul. Libertatea de a munci și de a te bucura de roadele muncii tale, libertatea de expresie și libertatea cuvântului scris, libertatea de asociere, libertatea artelor și a științei, toate acestea vor putea fi garantate incomparabil mai bine de socialism decât de un sistem în care aceste libertăți erau limitate de

privilegiile proprietății private. Nu există niciun motiv de temere că oamenii vor ezita să facă munci neplăcute sau dificile; salariile vor putea ține cont de natura muncii și pot exista, în orice caz, oameni cu vocație de măturători. Nu există motive nici pentru teama că producătorii vor fi lipsiți de inițiativa de a spori sau îmbunătăți producția, pentru că este ușor să creezi recompense pentru invenții și productivitate. În orice caz, producția nu va fi complet centralizată; corporațiile care vor acoperi diferite ramuri ale producției și instituțiile municipale și regionale vor avea o arie tot mai largă de posibilități. Instituțiile reprezentative, atât cele de la nivel național, cât și cele bazate pe unități geografice sau industriale, vor garanta capacitatea poporului, în întregul său, de a supraveghea economia. Libertatea nu va fi diminuată, ci va fi mult lărgită atunci când funcțiile sociale fundamentale de producție și distribuție vor sta sub controlul public. Statul va rămâne responsabil de serviciile publice care necesită o administrare centralizată, dar va fi un altfel de stat. În loc de proprietarii privați de acum, care folosesc funcțiile sociale ale statului pentru propriile lor interese, statul va acționa în beneficiul întregii societăți și va înceta să exercite o autoritate politică asupra indivizilor, așa cum au susținut mereu socialiștii. Scopul socialismului nu este să impună o idee despre fericire, ci să creeze condițiile în care fiecare își va putea urmări fericirea așa cum crede de cuviință.

Socialismul, în viziunea lui Jaurès, conserva și perpetua toate valorile pe care le crease umanitatea de-a lungul secolelor și nu avea intenția de a sacrifica nimic din ceea ce sporea demnitatea, libertatea și energia omului, elanul lui în căutarea armoniei. Contrar a ceea ce se afirma de obicei, el nu încerca să diminueze ideea de naționalitate, să-i priveze pe oameni de o patrie și de sentimentele patriotice. Faimoasa remarcă privitoare la acest aspect din *Manifestul Comunist* nu era decât o glumă. Acum, când proletariatul se bucura de sufragiu universal și de educație și devenise o putere politică, era absurd și jignitor să sugerezi că el nu era o parte a statului și a națiunii existente sau că ar trebui să „rămână nimic până când va deveni totul", afirma Jaurès în capitolul X al lucrării *L'Armée nouvelle.* Era chiar contrarevoluționar să afirmi că partidul nu aparținea patriei, pentru că însemna să negi valoarea luptei de fiecare zi și a câștigurilor parțiale, fără de care eliberarea finală nu ar fi posibilă. După revoluție, ideea națională și cea democratică devin inseparabile. Unitatea unei națiuni nu este o chestiune de proprietate, așa cum pretindeau unii, ci dorința naturală, aproape

fizică, a oamenilor de a trăi într-o comunitate mai mare decât familia; omenirea întreagă este o unitate prea mare pentru a putea satisface această nevoie. Socialismul nu urmărea distrugerea patriotismului, ci potențarea lui. Internaționalismul abstract, ignorarea diferențelor naționale erau o himeră; omenirea putea atinge unitatea numai prin federația națiunilor libere. Era firesc, de aceea, ca socialiștii să apere dreptul fiecărei națiuni la independență. Caracterul internațional al mișcării muncitorești nu intra în niciun fel în conflict cu patriotismul sau cu dorința de a apăra propria țară împotriva amenințărilor și agresiunilor. Națiunea nu era cauza primordială a socialismului, care era preocupat înainte de toate de libertatea individuală, dar era, cu toate acestea, o formă esențială de viață fără de care socialismul ar degenera. Era imposibil de imaginat o eliberare socială în condițiile înrobirii naționale sau o mișcare socialistă care să nu opereze la nivel național înainte de a deveni internațională. Șovinismul, războaiele, agresiunea și ura nu făceau parte din ideea națională, ci o contraziceau. Socialismul presupunea Franța și Republica Franceză, la fel cum presupunea toate celelalte valori umane.

Dat fiind că socialismul aspira să-și însușească tot ce produsese vreodată valoros rasa umană, se poate spune că, în mintea lui Jaurès, toate aceste valori erau, conștient sau nu, o contribuție la socialism. El nu a afirmat poate acest lucru în atât de multe cuvinte, dar pare dornic să convingă toată omenirea că ea însăși este „de fapt“ socialistă în străfundul sufletului și că, dacă cineva atacă socialismul, o face doar pentru că nu și-a analizat cu atenție propriile idei. Republicanii, anarhiștii, creștinii, intelectualii, patrioții, toți ar fi socialiști dacă ar reflecta suficient asupra celui mai bun mod de a-și conserva valorile la care țin cel mai mult. Jaurès descoperă mereu în trecut, la fel ca în prezent, tendințe socialiste mai mult sau mai puțin conștiente, blocate din ignoranță sau incoerență. În Revoluția Franceză, le identifică la adepții lui Babeuf, la girondini și la iacobini. În teza sa asupra originii socialismului german, detectează originea ideilor socialiste în fiecare moment al istoriei idealismului german, începând cu Luther. Ideea egalității creștine a pregătit-o pe cea a egalității civice; luptând împotriva tiraniei Romei, Luther și-a învățat concetățenii să lupte împotriva tiraniei de toate felurile. Noțiunea luterană de libertate circumscrisă de legea divină este o parte a criticii falsei libertăți din sfera economică. De asemenea, Kant și Fichte au contribuit la socialism prin reconcilierea libertății individului cu autoritatea statului și cu dreptul său de a controla

economia. Chiar și ideea lui Kant că proprietatea este o precondiție a cetățeniei era compatibilă cu socialismul, în sensul că muncitorii salariați care nu dețin nicio proprietate nu sunt cetățeni în adevăratul sens al cuvântului. Conceptul lui Fichte de *geschlossener Handelsstaat* întruchipa un fel de socialism moral, pentru că presupunea reglementarea socială a producției în interesul comun al cetățenilor. Filosofia hegeliană era la rândul ei o sursă a marxismului, mai ales prin faptul că distingea libertatea abstractă (care nu era nimic mai mult decât un capriciu individual) de libertatea guvernată de rațiune și de legea universală. Libertatea perfectă nu era, așa cum susțineau liberalii, libertatea limitată de ceea ce îi afectează pe alții; adevărata ei definiție implica faptul că libertatea individului, în loc să-i separe pe oameni, presupune niște aspirații universale. Hegel s-a apropiat de socialism atunci când a pledat pentru unitatea organică a unei societăți în care valorile individuale sunt păstrate și sunt supuse legii rațiunii. În cele din urmă, Lassalle și Marx au rezolvat contradicția dintre interpretările morale și istorice ale socialismului, împăcându-l pe Fichte cu Hegel și – mai ales în cazul lui Lassalle – descoperind dreptatea eternă în mișcarea dialectică a lumii.

Socialismul nu putea deveni o mișcare vie atât timp cât nu exista o clasă muncitoare activă și conștientă de sine care să îi susțină valorile. Dar, așa cum a arătat Marx, socialismul era în interesul întregii omeniri, și nu doar în interesul muncitorilor. Era chiar și în interesul exploatatorilor din epocă, acei oameni bolnavi care refuzau să fie vindecați și care erau victime ale sistemului în pofida privilegiilor lor. Când comunismul va sosi, copiii burgheziei prezentului vor vedea în el nu doar negarea a ceea ce au făcut părinții lor, ei vor înțelege și că burghezii înșiși, prin faptul că perfecționează cu energie și îndrăzneală tehnologia, au contribuit inconștient la eliberarea care va pune străduințele lor în armonie cu cele ale proletariatului revoluționar.

Din moment ce orice ființă umană era o *anima naturalier socialista*, era corect și necesar ca socialiștii să facă apel la valori umane de orice fel, și nu doar la cele specifice situației actuale a proletariatului. Revoluția nu putea fi, fără a se contrazice pe sine, opera unei minorități sau rezultatul unei lovituri de stat, chiar dacă acestea ar fi fost tehnic posibile. Schimbările implicate de socialism vor fi mult mai profunde decât cele produse de revoluția burgheză și ele nu pot fi realizate fără sprijinul neechivoc al majorității populației. Alegerile generale dezvăluiseră adevărata forță a diferitelor grupuri din societate și făcuseră tot mai puțin

probabilă o lovitură de stat reușită. Dar, în toate situațiile, socialismul avea nevoie de cooperarea entuziastă a întregii societăți, pentru că nu era suficient doar să se răstoarne vechea ordine și să se permită apoi ca viața economică să fie condusă prin jocul liber al forțelor individuale; noile forme de organizare trebuie planificate dinainte și trebuie să cuprindă întregul sistem al producției și al distribuției. Revoluția trebuia să fie deci precedată de niște schimbări morale care să trezească conștiința socialistă și să inspire entuziasmul pentru valorile noii ordini.

Socialiștii trebuie să caute, așadar, să obțină sprijinul celorlalte clase, mai ales pe cel al fermierilor și al micii burghezii. Jaurès reamintea că, în viziunea lui Liebknecht, clasa muncitoare ar trebui să îi includă pe toți cei care trăiau în întregime sau în cea mai mare parte de pe urma muncii manuale, adică țărănimea și mica burghezie, la fel ca proletariatul industrial. Mai mult, susținea Liebknecht, partidul socialist ar trebui să fie mai interesat de măsura în care membrii săi profesau idei socialiste decât de condiția lor de salariați. Dacă mișcarea era bazată exclusiv pe proletariatul industrial, nu putea deveni majoritară și nici nu-și putea atinge scopurile. Ea trebuia să devină o mișcare a întregului popor, cu excepția nobilimii, clerului și marii burghezii, care, oricum, reprezentau doar un mic procent în societate. Jaurès gândea cam în același fel: socialismul, prin caracterul său universal, va atrage aproape întregul popor, iar revoluția socialistă, spre deosebire de cea burgheză, va putea fi înfăptuită fără violență, vărsare de sânge sau război civil. Cooperarea cu burghezia și cu partidele burgheze în privința unor probleme punctuale era posibilă și adecvată nu numai în scopuri tactice, ci și pentru că spiritul cooperării era principiul conducător al socialismului. „Noi vrem o revoluție", spunea Jaurès într-o prelegere despre ideile lui Bernstein…

> … dar nu dorim o ură perpetuă. Dacă putem determina burghezia să ni se alăture pentru o cauză importantă – sindicatele, cooperativele, arta sau justiția, chiar și justiția burgheză –, cât de puternici ne vom simți când îi vom putea spune: „Ce bucurie ca oamenii dezbinați până acum de ură și neîncredere să își poată uni forțele, fie și numai temporar, pentru o singură zi" și cât de sublimă și durabilă va fi bucuria noastră în ziua în care întreaga omenire va fi împreună… Ceea ce îmi doresc eu, ceea ce ne dorim noi este ca partidul socialist să fie locul geometric al tuturor ideilor mari și al tuturor cauzelor mari. Aceasta nu înseamnă că abandonăm lupta pentru revoluția socială, dimpotrivă, ne înarmăm cu putere, demnitate și mândrie astfel încât ceasul revoluției să vină cât mai curând. (*Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste*, 10 februarie 1900; *Oeuvres*, VI)

Aceasta era baza teoretică a implicării lui Jaurès în Afacerea Dreyfus și, de asemenea, a atitudinii sale legate de controversa asupra „ministerialismului". Mulți socialiști francezi de convingere „ouvrieristă" credeau că Afacerea Dreyfus era o sfadă între burghezi, având ca protagonist principal un membru al castei militare și că, de aceea, nu trebuia să intereseze în niciun fel mișcarea socialistă. Guesde nu împărtășea această poziție și a adoptat, la început, o poziție similară cu cea a lui Jaurès, dar, ulterior, a ajuns să creadă că partidul n-ar trebui să se implice în apărarea unui individ din tabăra opusă din moment ce sarcina lui specifică era să reprezinte întreaga clasă muncitoare oprimată; intrigile burgheze cărora Dreyfus le căzuse victimă nu erau un motiv pentru abandonarea luptei de clasă. Argumentele opuse ale lui Jaurès și Guesde aveau să fie publicate ulterior în pamfletul *Deux méthodes* (1900). Poziția lui Guesde a fost rezumată în opinia că „proletariatul ar trebui să fie ghidat numai de egoismul său de clasă din moment ce interesele sale sunt identice cu interesele ultime, universale ale întregii rase umane"; „nu a existat și nici nu poate să existe o schimbare în societate până când capitalismul nu va fi abolit"; „nu credem în negocieri: lupta de clasă exclude înțelegerile dintre clase"; „revoluția este posibilă doar dacă rămâneți voi înșivă, o clasă împotriva unei alte clase, o clasă care nu a cunoscut niciodată și este hotărâtă să evite diviziunile care există în lumea capitalului".

Jaurès, dimpotrivă, susținea că acest caracter universal al luptei de clasă a proletariatului nu intra în joc doar după revoluție, ci trebuia să se manifeste aici și acum, în toate domeniile, pentru ca revoluția să poată avea loc. Proletariatul, ca o clasă oprimată, era deja portavocea dreptății universale și aliatul tuturor celor care aveau dreptatea de partea lor, chiar dacă aceștia nu erau aliații săi în alte privințe. El trebuia, de aceea, să-și unească forțele cu acele segmente ale burgheziei care luptau pentru progres împotriva reacțiunii. El trebuia să apere statul secular în fața clericalismului, chiar dacă aceasta era și cauza radicalilor burghezi, și nu numai a lui; trebuie să apere republica împotriva monarhiștilor și cauza dreptății chiar și atunci când victima era un membru al taberei adverse.

O problemă similară avea să fie ridicată sub o altă formă, mai îndoielnică, cu ocazia Afacerii Millerand. Adversarii acestuia susțineau că acțiunea lui de a se alătura guvernului burghez era o înșelare a clasei muncitoare, întrucât sugera că proletariatul participa deja la puterea politică; mai mult, mișcarea socialistă ar fi fost compromisă dacă unul dintre conducătorii ei avea o parte

din responsabilitate pentru acțiunile unui regim burghez pe care nu le putea opri și care erau, inevitabil, în interesul claselor exploatatoare. Jaurès a răspuns că actul lui Millerand de a se alătura guvernului nu va determina o schimbare fundamentală a acestuia din urmă, dar că, totuși, dovedea puterea mișcării socialiste, iar lupta acesteia împotriva militarismului și reacțiunii era facilitată de alianțele temporare cu elementele mai progresiste ale burgheziei.

Controversa a pus în lumină două abordări fundamental diferite ale ideii de independență politică a proletariatului și a revelat, de asemenea, ambiguitatea acestei idei în contextul activității parlamentare a mișcării socialiste. Exista o tradiție puternică, revendicată din scrierile lui Marx, care privea proletariatul ca pe o enclavă străină în societatea burgheză, o clasă pentru care nu putea să existe o eliberare „parțială", clasa menită să răstoarne întreaga organizare politică și care, în consecință, nu se putea alia cu niciuna dintre celelalte clase ostile. Dar acest exclusivism nu putea fi menținut fără contradicții într-o situație în care toate partidele socialiste participau la viața parlamentară și asigurau, cu mijloace legislative, îmbunătățiri ale condițiilor de viață ale clasei muncitoare. Orice îmbunătățire de acest fel era, într-o oarecare măsură, o „îmbunătățire a capitalismului" și, dacă Guesde ar fi crezut în mod coerent în propriul principiu potrivit căruia aceste îmbunătățiri ar trebui lăsate în seama capitaliștilor, atunci nu ar fi trebuit să implice partidul socialist în viața parlamentară sau în lupta pentru victorii legislative și economice imediate. Sindicaliștii revoluționari erau mai coerenți în această privință, dar, din acest motiv, nu aveau cum să influențeze condițiile existente în Franța. În orice caz, odată ce principiul încercării de a „reforma capitalismul" a fost acceptat, a devenit imposibil să trasezi o linie între cooperarea tactică cu celelalte partide și o politică „oportunistă" a implantării socialismului în ordinea existentă.

Jaurès era departe de a susține că independența politică a proletariatului era lipsită de importanță. Susținând în linii mari punctul de vedere al lui Kautsky împotriva lui Bernstein, Jaurès l-a acuzat pe acesta din urmă de faptul că ar fi cufundat proletariatul în masa amorfă a celorlalte clase, pe baza faptului că atât clasa muncitoare, cât și burghezia erau departe de a fi omogene. Acest lucru era eronat, spunea Jaurès, pentru că exista o distincție clară între cei care aveau și cei care nu aveau. Aceste două clase erau opuse în mod radical, dar socialiștii nu trebuiau să se teamă de alianțele temporare, dar cu condiția de a nu uita că

obiectivul lor ultim nu era îmbunătățirea sistemului actual, ci transformarea lui. Socialismul era de neconceput altfel decât ca o realizare a clasei muncitoare, iar speranțele unor oameni ca Fourier, Louis Blanc și Owen puteau fi doar niște visuri frivole ale unor persoane fără ocupație. Dar – și acesta e probabil miezul disputei dintre Jaurès și „exclusiviști" – clasa muncitoare construia niște elemente ale socialismului în cadrul sistemului capitalist. Jaurès pare să se fi îndoit de faptul că transformarea finală a societății s-ar putea realiza doar prin revoluție, dar el nu înțelegea acest lucru ca presupunând un act de violență sau un război civil. Prin „revoluție", el înțelegea pur și simplu transformarea radicală a sistemului de proprietate într-o direcție socialistă. Propoziția că socialismul nu poate fi înfăptuit decât prin revoluție devine astfel o tautologie; Jaurès nu a reușit să observe acest lucru și a refuzat să răspundă la întrebarea legată de forma pe care o va lua revoluția, considerând-o o speculație fără sens asupra unui viitor imprevizibil. Dar, pe baza acestui argument, revoluția ar putea lua forma unei schimbări prin evoluția treptată de la capitalism la socialism, chiar dacă Jaurès pare să fi negat această posibilitate. În viziunea lui, socialismul se forma în capitalism în diverse moduri, mai ales datorită simțului istoric și puterii de organizare tot mai mari ale muncitorilor, dar și datorită reformelor democratice în interesul clasei muncitoare: educația generalizată, legislația muncii, îmbunătățirea standardelor de viață, secularizarea vieții publice și efectul sindicatelor și cooperativelor asupra reducerii exploatării. „Scopul ultim" al socialismului era diferit de aceste reforme, dar acestea erau mai mult decât un simplu proces de pregătire pentru bătălia decisivă; ele reprezentau bazele obiective ale societății socialiste și era posibil, în consecință, ca în timp să conducă, printr-un progres treptat și continuu, la atingerea scopului ultim.

6. Marxismul lui Jaurès

Jaurès nu se considera un revizionist, chiar dacă și-a subliniat de multe ori îndatorarea față de anumite surse socialiste independente de marxism. El a apărat împotriva lui Bernstein ideea unei independențe politice a proletariatului și a susținut dialectica marxistă ca pe o teorie a evoluției naturale în cadrul căreia o formațiune socială dă naștere alteia, ca rezultat al contradicțiilor sale interne. O credință în această mișcare naturală a istoriei era necesară pentru o clasă oprimată, dându-i încredere în succesul eforturilor sale. Jaurès a acceptat teoria lui Marx

despre exploatarea privită ca o împroprietărire cu partea neremunerată din munca unui om și teoria acestuia despre valoarea privită ca o parte a „metafizicii sociale", deși nu și ca o teorie a prețurilor. Ideea că socialismul este cauza întregii omeniri, și nu doar a clasei muncitoare, dar că înfăptuirea socialismului este misiunea acesteia din urmă este, desigur, unul dintre pilonii tradiționali ai doctrinei marxiste. Este coerent cu această idee și să susții – deși nimeni nu a făcut-o probabil atât de intens ca Jaurès – că valoarea socialismului constă în ultimă instanță în efectul său asupra dezvoltării spirituale a fiecărui individ.

Ceea ce îl deosebește pe Jaurès în mod esențial de marxism este credința lui într-un progres continuu și universal. Pe lângă metafizica lui panteistă, care tratează progresul istoric ca pe o parte a unei soteriologii universale a Ființei, progresul în care crede Jaurès se aplică tuturor perioadelor istorice și tuturor aspectelor civilizației. În previziunile lui, salvarea viitoare și unitatea absolută a lumii nu sunt rezultatul unei rupturi violente, ci al unei îmbunătățiri treptate în fiecare sferă, mai ales în cea a instituțiilor legale și politice. Marx, ce e drept, nu a limitat progresul la dezvoltarea tehnologică, ci se aștepta ca proletariatul victorios să preia de la societatea burgheză reușitele sale științifice și în parte și pe cele artistice. El credea și că istoria trecută era o pregătire pentru socialism, mai ales în materie de tehnică și de organizare a muncii. Dar el nu credea într-o acumulare progresivă și ireversibilă a cuceririlor socialismului de-a lungul timpului, a unor idei și instituții sociale și legale care se apropiau în mod ferm de perfecțiunea care va urma numai după o revoltă finală. Aceasta este, totuși, chiar credința pe care pare să o fi nutrit Jaurès, care își justifica astfel politica de a încheia alianțe cu toate grupurile, apelurile către toate clasele sociale și rolul de reconciliator universal. Jaurès nu a acceptat ideea marxistă de progres, care folosea răul ca pe un instrument necesar, și era complet străin de tragedia hegeliană a istoriei. Filosofia istoriei pe care o susținea combina într-un întreg coerent, așa cum am văzut, noțiunea de socialism privit ca o salvare a lumii cu cea de socialism privit ca rezultatul unei tendințe istorice imanente, în timp ce teoria lui Marx le privea ca pe niște noțiuni interdependente. Dar coerența lui Jaurès este dobândită cu prețul unui optimism profetic care îi permite să creadă că lumea viitoare, a unității universale, va cuprinde în esența ei întreaga istorie trecută și că, într-o bună zi, se va vedea că niciun efort uman nu a fost zadarnic și niciun efort al spiritului nu s-a irosit împotriva indiferenței naturii. Socialismul său și metafizica sa

soteriologică s-au născut din dragostea lui pentru lume și pentru semeni. Dacă această frază este laudativă, ea se referă la Jaurès ca ființă umană, și nu la răceala analitică a minții sale.

VI

PAUL LAFARGUE: UN MARXISM HEDONIST

Lafargue este, fără îndoială, unul dintre principalii *scriptores minores* ai canonului marxist. El este tratat cu respectul cuvenit unei autorități minore chiar și de ortodocșii din zilele noastre. În calitate de cofondator, împreună cu Guesde, al partidului socialist francez, aflat în polemică cu anarhiștii, cu creștinii și cu Jaurès, ca propagandist al marxismului și, în sfârșit, ca prieten și ginere al lui Marx, el merită pe deplin un loc de rangul doi în panteonul marxist. Este adevărat că marxismul său a fost cât se poate de simplificat și că, în scrierile lui, nu există ceva care merită titlul de „dezvoltare" a doctrinei. Dar, dintre toți scriitorii francezi, el a fost cel mai apropiat de ortodoxia germană, iar pe vremea sa, această apropiere era piatra de temelie a purității doctrinare.

Paul Lafargue (1842–1911) a fost fiul unui muncitor pe plantație din Cuba; tatăl său era în parte negru, iar, din partea mamei sale, avea sânge indian. Când era încă un copil, familia sa a ajuns în Franța, unde a și fost educat. A studiat medicina la Paris, dar a fost exmatriculat de la universitate pentru activitățile lui socialiste, după care s-a mutat la Londra și și-a luat licența în 1868; în același an, s-a căsătorit cu Laura, fiica lui Marx. Întorcându-se în Franța la sfârșitul lui 1868, a început să scrie ca ziarist și a profesat ca doctor. A fost membru al Comunei din Paris și, după înfrângerea acesteia, a fugit în Spania, unde a fost activ în micul partid socialist condus de Pablo Iglesias. La sfârșitul lui 1872 s-a întors la Londra, unde a rămas timp de zece ani. Și-a câștigat existența ca fotograf, a scris articole și pamflete și i-a ajutat pe Marx și pe Guesde să schițeze programul partidului socialist francez. După amnistia acordată membrilor Comunei, s-a întors în Franța în primăvara anului 1882, a lucrat ca funcționar public și a fost un propagandist activ al marxismului; a

scris mult, a ținut discursuri în provincii și l-a asistat pe Guesde ca lider de partid. În 1891, a fost ales în Cameră. El și Laura s-au sinucis, nu din disperare, ci pentru a se sustrage senilității.

Ca scriitor și teoretician, Lafargue era un diletant înzestrat și versatil, unul dintre multele exemplare de acest gen din istoria marxismului. Articolele și pamfletele sale popularizau un anumit stil care, la fel ca acela al lui Plehanov, a contribuit la diluarea valorilor intelectuale ale marxismului. Scria aproape în fiecare disciplină a științei socialiste: filosofie, istorie, etnologie, lingvistică, religie, economie și critică literară. Nu era un expert în niciunul dintre aceste domenii, dar știa câte ceva despre fiecare din surse de mâna a doua. La fel ca majoritatea marxiștilor, credea că, dacă Marx a oferit o cheie universală, aceasta putea fi folosită de oricine pentru a explica secretele tuturor științelor, indiferent cât de puțină cunoaștere specializată ar fi deținut persoana respectivă. Credea și că putea contribui la triumful marxismului prin descoperirea, în lucrări nonmarxiste, a unor elemente care păreau să confirme adevărul materialismului istoric prin corelarea fenomenelor politice și literare sau a mentalităților sociale cu un anumit mod de producție economică. El nu a realizat că, deși era ușor să descoperi multe relații de acest fel, ele nu demonstrau teoria generală a lui Marx mai mult decât poate fi demonstrată teoria geneticii prin acumularea cazurilor de asemănare între părinți și copii.

Pe scurt, nu se poate spune că Lafargue a extins sau a îmbunătățit în vreun fel doctrina marxistă. Cu toate acestea, el nu este nesemnificativ în istoria marxismului, pentru că a contribuit mai mult decât oricine altcineva la popularizarea marxismului în Franța și pentru că scrierile lui, așa simplificatoare, cum sunt, au scos în evidență un aspect al marxismului mai puțin evident la scriitorii marxiști mai importanți. El a fost printre primii care au criticat literatura de pe poziții marxiste, iar amuzanta lui broșură malițioasă la adresa lui Victor Hugo se poate citi și acum cu interes.

Nu există până în acest moment nicio ediție completă a scrierilor lui Lafargue. Cele mai importante lucrări ale sale sunt: *Le Déterminisme économique: la méthode historique de Karl Marx* (1907), o broșură foarte populară intitulată *Le droit à la paresse* (1883), *Le Programme du parti ouvrier* (scris în colaborare cu Guesde, 1883) și un dialog cu Jaurès asupra materialismului istoric (1895).

Lucrările filosofice ale lui Lafargue nu trec dincolo de senzaționalismul popular și de materialismul Iluminismului. El

subliniază mai ales derivarea tuturor ideilor abstracte din percepția senzorială, folosind argumentele lui Locke, Diderot și Condillac. El susținea că ideea lui Platon cum că entitățile abstracte pot fi intuite independent de percepție era nu numai falsă, ci și reacționară din punct de vedere social, pentru că îl privea pe om ca fiind mai mult decât o ființă fizică și, deci, deschidea drumul către mistificarea religioasă. Acesta era motivul pentru care burghezia, după ce luptase împotriva creștinismului sub stindardul materialismului și al senzaționalismului, își diminuase fervoarea inconoclastă imediat după ce obținuse puterea, ajungând la o alianță cu Biserica și reinstaurând credința platonic-creștină în cunoașterea suprasenzorială. Astfel se petrecuseră lucrurile cu Maine de Biran și Cabanis, în timp ce întreaga mișcare romantică, începând cu Chateaubriand, nu era decât o încercare de reconciliere a burgheziei cu catolicismul. Burghezia avea nevoie de ficțiunea adevărurilor eterne și a cunoașterii suprasenzoriale pentru a putea perpetua și consfinți ordinea socială care îi servea interesele. Între timp, materialismul Iluminismului fusese adoptat de către proletariat, ca o armă împotriva moralității ascetice predicate de Biserică pentru a menține diviziunile de clasă și exploatarea. Materialismul lui Lafargue este exprimat în formule rudimentare, asemănătoare celor ale lui La Mettrie, Cabanis sau Moleschott, adică cu ceea ce este stigmatizat de tradiția marxistă drept „materialism vulgar".

De pildă, el scrie: „Creierul este un organ al gândirii la fel cum stomacul este unul al digestiei" (*Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de justice, du bien…*) sau: „Creierul transformă impresiile în idei la fel cum un dinam transformă mișcarea în electricitate" (dialogul cu Jaurès). Problema epistemologică a funcției independente a abstractizării nu este abordată în scrierile sale. Singura obiecție validă la adresa senzaționaliștilor secolului al XVIII-lea este, în opinia lui, aceea că creierul, datorită moștenirii unei experiențe acumulate, are o „dispoziție" către asimilarea ideilor abstracte și nu poate fi, în consecință, o simplă *tabula rasa*. Un argument pe care îl oferă frecvent în favoarea senzaționalismului este acela că etimologia dovedește că termenii care desemnează idei abstracte precum „dreptatea", „bunătatea" și alte virtuți, precum și ideea de „număr" și toate celelalte universalii sunt derivați din numele unor obiecte empirice sau din calități percepute cu ajutorul simțurilor.

În argumentația sa filosofică, Lafargue este mai apropiat de Feuerbach decât de Marx – un Feuerbach târziu, eliberat de orice „povară" a hegelianismului. Filosofia idealistă și istoria religiei nu

sunt pentru el decât un sistem de iluzii și un instrument al diviziunii de clasă. Spre deosebire de Marx, el nu vede nicio valoare cognitivă în istoria idealismului; cât despre vechea controversă dintre simț și spirit, care a debutat cu opoziția dintre stoicul Zenon și Platon, aceasta este pur și simplu istoria adevărului împotriva erorii. Religia este proiecția pasiunilor umane, *mores*, și a condițiilor sociale într-o lume a ființelor supranaturale. Ideea că un suflet locuiește în trup provine din încercările primitive de a explica natura viselor; existența imaginilor din vis i-a făcut pe oameni să-și imagineze ființe supranaturale și zeități și să presupună că sufletul ar fi nemuritor. Credința într-un suflet incorporal era o caracteristică a societății matriarhale și a dispărut odată cu trecerea la societatea patriarhală, dar a fost resuscitată odată cu declinul acesteia din urmă, pregătind astfel terenul pentru creștinism. Într-o altă lucrare, în comentariile sale asupra programului partidului, Lafargue explică religia ca provenind din frica de forțele necontrolate ale naturii; ea este reacția omului primitiv, care este încă pe jumătate animal, față de propria neajutorare în fața forțelor elementare ale naturii. Pe măsură ce oamenii au reușit să-și extindă controlul asupra naturii, religia a intrat în declin; ea va dispărea complet atunci când revoluția socialistă îi va permite omului să-și controleze pe deplin condițiile de viață.

În discuția lui despre „determinismul economic", Lafargue simplifică din nou marxismul până în punctul în care acesta nu mai poate fi recunoscut. El înțelege prin materialismul istoric în primul rând faptul că ar exista o dezvoltare socială lipsită de un scop sau de o intenție preexistente: totul, inclusiv comportamentul uman, este efectul inevitabilei cauzalități naturale. Liberul-arbitru este o iluzie: acțiunile oamenilor sunt determinate în totalitate de circumstanțele naturale sau de condițiile pe care le-au creat oamenii înșiși. În mediul creat de om, schimbările se produc cel mai frecvent în modul de producție (pe care se pare că Lafargue îl identifică cu forțele de producție sau, mai degrabă, cu întregul mecanism de producție). Aceste schimbări produc inevitabil schimbări corespunzătoare în instituțiile sociale și în ideologii; dacă acestea din urmă nu sunt pe deplin identice în societăți diferite aflate la același nivel tehnologic, aceasta se întâmplă din cauza diferențelor din mediul natural. În general, Lafargue este totuși de acord cu Vico, care a observat că toate societățile umane trec prin aceleași faze de dezvoltare. Matriarhatul, patriarhatul, sclavagismul, feudalismul,

capitalismul, toate comunitățile umane trec prin aceste stadii în drumul lor spre comunism, iar acesta din urmă este tot atât de necesar ca fazele care l-au precedat.

Începutul dezvoltării sociale este egalitatea comunistă primitivă, în care sunt necunoscute ideile de dreptate și de proprietate, la fel ca constrângerile morale de orice natură. Printre celelalte stereotipuri ale Iluminismului, Lafargue a resuscitat într-un fel și mitul bunului sălbatic, pe care marxiștii timpului său nu îl invocau, deși urme ale acestui mit pot fi găsite și la Engels. Oamenii primitivi, susținea el, erau aproape în toate privințele superiori celor din prezent în privința dezvoltării fizice, a fericirii și a purității sufletului.

> S-a dovedit că bărbații și femeile din comunitățile primitive nu simțeau nici gelozie, nici afecțiune părintească; ei trăiau în poligamie, femeia având atâția soți câți își dorea, iar bărbatul atâtea soții câte avea posibilitatea să întrețină; călătorii ne spun că toți acești oameni trăiau într-o stare de mulțumire și concordie care o depășea pe cea a membrilor familiilor monogame, triste și egoiste.

Lafargue susținea aceste lucruri în discuția cu Jaurès, în timp ce, în *Dreptul de a fi leneș*, el scrie:

> Gândește-te la bunul sălbatic pe care misionarii negoțului și negustorii religiei nu îl depravaseră încă prin creștinism, sifilis și prin dogmele muncii și apoi uită-te la nenorociții noștri de servitori ai mașinii (...) Frumusețea fizică și înfățișarea nobilă a membrilor triburilor primitive, încă necorupte de ceea ce Poeppig numește „respirația otrăvitoare a civilizației", trezesc admirația și uimirea observatorilor europeni. În mod similar, Le Play observă că „tendința oamenilor din Bashkir către indolență, obiceiul reflecției și inactivitatea vieții nomadice (...) i-au înzestrat cu o subtilitate a minții și a judecății și cu o distincție a comportării rar întâlnite, la același nivel social, în civilizațiile mai dezvoltate".

Lafargue, ca majoritatea predecesorilor lui, susținea imaginea idilică a omului primitiv pentru a critica civilizația industrială mai degrabă decât pentru a declanșa într-adevăr o mișcare „înapoi la natură". Cu toate acestea, există o mulțime de clișee arcadice în descrierea pe care o face el viitorului paradis comunist. Societatea perfectă nu este o întruchipare a ideii de dreptate, ci una în care această idee nu are niciun înțeles, fiind legată de proprietatea privată și de reglementarea relațiilor de proprietate. În comunismul primitiv, viața socială era expusă instinctului de răzbunare, care își are originea în biologie. Acest instinct arhaic a fost apoi transformat într-un sistem de retribuire reglementat social, dar, cum acest sistem nu era suficient pentru a plăti toate

datoriile private, a fost creată instituția proprietății private pentru ca drepturile și aspirațiile individuale să poată fi satisfăcute fără violență. Astfel, a apărut pentru prima oară ideea de „dreptate". Scopul ei inițial era să susțină egalitatea socială existentă, dar, în cadrul sistemului proprietății private, a început să consacre privilegiul și a devenit astfel inumană.

Așa cum se va vedea, Lafargue reproduce în realitate teoria lui Hobbes despre contractul social, crezând că oferă o explicație marxistă a apariției civilizației, dar, spre deosebire de Hobbes, el crede că socializarea proprietății spre care se îndreaptă capitalismul va reinstaura un stadiu de inocență al omenirii, eliberată de legi, revendicări și obligații. Acest lucru este, probabil, cel mai clar în controversa sa cu Jaurès. Acesta susținea că, în interpretarea istoriei, materialismul și idealismul pot și trebuie să fie reconciliate, pentru că, pe de-o parte, idealurile umane pot fi împlinite numai prin schimbări economice și, pe de altă parte, oamenii au nevoie de idealuri pentru a recunoaște că necesitatea istorică este benefică. Ideile raționale nu ne sunt cunoscute decât ca materializate în lume; la fel, tot ceea ce se întâmplă în lume este materializarea unei idei raționale. Viața spiritului reflectă fenomenele economice, dar, în același timp, schimbarea economică este, în parte, datorată forțelor morale prezente în spirit; dorința de unitate, frumusețea și dreptatea acționează ca niște *idées-forces* de-a lungul istoriei. Pe scurt, trebuie să recunoaștem atât teoria că evoluția este determinată cauzal, cât și ideea care îi dă sens și care vede în ea întruchiparea valorilor. Atât ca un mijloc de înțelegere a schimbării istorice, cât și ca o teorie care descrie această schimbare, idealismul nu este un rival al materialismului marxist, ci un complement al său.

Replica lui Lafargue scoate în mod clar în relief conflictul ireconciliabil dintre cele două moduri de gândire (sau mentalități) fundamental diferite, cea naturalistă și cea moralistă. Nu există, subliniază el, niciun scop intrinsec al evoluției istorice și nicio aspirație către idealuri care să acționeze ca o cauză eficientă, pentru că evoluția nu este un fenomen specific uman. Specia umană a apărut nu datorită vreunei intenții conștiente, ci pentru că oamenii au devenit îndemânatici. Toate ideile abstracte, mai ales valorile morale și ideea de dreptate, derivă din percepții senzoriale interpretate în conformitate cu condițiile economice dominante.

> Ideile de dreptate, bazate pe noțiunile de „al meu" și „al tău", care întunecă mintea ființelor umane civilizate vor dispărea ca un vis atunci când proprietatea privată va ceda locul proprietății comune. (*Recherches sur l'origine...*)

Adevăratul ideal nu este dreptatea, ci pacea și fericirea într-o societate în care totul aparține tuturor oamenilor. Aceasta este o versiune modernă a condițiilor paradiziace ale comunismului primitiv, dar numai acum aceste aspirații vor deveni o reflectare și o contraparte a cursului actual al schimbării economice.

Tabloul noii ordini schițat de Lafargue este cel mai clar conturat în *Dreptul de a fi leneș*. Oamenii vor fi fericiți în comunism pentru că nu vor trebui să muncească. În trecut, ei au fost păcăliți de propaganda burgheză și clericală care le spunea că munca ar fi un merit în sine; dar, de fapt, ea este un blestem, la fel ca dragostea de muncă.

> Toate nefericirile individuale și colective sunt cauzate de pasiunea omului pentru muncă (...) Pentru ca proletariatul să-și realizeze propria forță, trebuie să se debaraseze de toate prejudecățile moralității creștine, economice și liber-cugetătoare. El trebuie să-și redescopere instinctele naturale și să proclame că dreptul de a fi leneș este de o mie de ori mai sacru și mai nobil decât drepturile omului inventate de avocații metafizicieni ai revoluției burgheze. El trebuie să refuze ferm să muncească mai mult de trei ore pe zi, și să-și petreacă restul zilei în repaus și veselie sărbătorească.

Tehnologia modernă permite ca munca să fie redusă la minimum, satisfăcând în același timp toate nevoile umane; în comunism, nu va mai fi nevoie de comerț internațional, pentru că...

> ... europenii își vor consuma bunurile acasă în loc să le exporte la celălalt capăt al lumii și, de aceea, marinarii, docherii și muncitorii din transporturi vor putea să trăiască o viață eliberată de nevoia de a munci (...) Clasa muncitoare, la fel ca clasa burgheză înaintea ei, va trebui să-și reducă gustul pentru asceză și să își dezvolte apetitul pentru consum. În loc ca muncitorii să primească în fiecare zi, în cel mai bun caz, o bucată mică de carne tare, vor mânca fripturi mari și suculente. În loc de vin prost amestecat cu apă, vor bea carafe de vin franțuzesc de cea mai bună calitate; apa va fi băutura animalelor.

În acest fel, Lafargue, spre deosebire de Marx, trasează o imagine a comunismului privită doar din unghiul consumului. Marx considera într-adevăr că reducerea progresivă a zilei de lucru este o trăsătură distinctivă a societății viitoare, dar se gândea că oamenii vor trebui să facă din ce în ce mai puțină muncă necesară

și că se vor bucura de mai mult timp liber pentru activitățile creative. Comunismul nu era pentru el în primul rând un prilej pentru consumul lipsit de griji, ci pentru împlinirea de sine prin acțiune. Pentru Lafargue, comunismul semăna mai curând cu Abația Thélème, așa cum sugerează în introducerea sa la programul partidului socialist francez:

> Rabelais era un om vizionar. El a prevăzut societatea comunistă a viitorului, în care vom produce mai mult decât vom avea nevoie și în care toți vor putea să consume cât de mult vor dori.

Comunismul era o chestiune de eliberare a instinctelor naturale ale omului de inhibițiile civilizației bazate pe proprietatea privată. Era o adevărată întoarcere la natură, la o viață a înclinației naturale eliberate de limitele moralității.

Putem observa, din această descriere, cât de naivă și frivolă era interpretarea dată de Lafargue materialismului istoric, teoriei marxiste a cunoașterii și chiar socialismului. Cu toate acestea, scrierile lui prezintă o versiune posibilă a naturalismului simplificat care trecea în mod curent drept marxism pe timpul său. Dacă presupunem că natura umană e determinată de înclinații proprii constituției sale biologice și că istoria umană a tins să deformeze aceste înclinații, mai degrabă decât să le satisfacă, era destul de rezonabil să crezi că eliberarea socială va lua forma unei eliberări a instinctelor naturale; acesta era și principiul socialismului lui Fourier. Caracterul unic și specific al existenței umane care juca un rol atât de important în teoria lui Marx a fost ignorat în scheme simplificate de acest gen; acesta era, într-adevăr, greu de susținut pornind de la ideea că omul era un produs al legilor evoluției care guvernează întreaga natură. Această presupunere nu îi era totuși specifică lui Lafargue, ci era un loc comun pentru marxiștii postdarwiniști. În optimismul său naiv și în doctrina sa despre comunism orientată spre consum, Lafargue a exprimat în termeni simplificați o posibilă variantă a filosofiei naturaliste. Ideile lui combinau într-un amalgam vulgarizat senzaționalismul secolului al XVIII-lea, mitul bunului sălbatic, evoluționismul postdarwinist și marxismul, cel din urmă fiind un pilon de susținere al idealurilor secolului al XVIII-lea mai degrabă decât un punct de reper pentru corectarea lor. În aceasta constă originalitatea marxismului lui Lafargue, dacă el poate fi într-adevăr considerat un marxist.

VII

GEORGES SOREL: UN MARXISM JANSENIST

1. Locul lui Sorel

În ce măsură aparțin scrierile lui Sorel istoriei marxismului? El nu a fost membru al niciunei mișcări politice care-și revendica o descendență spirituală de la Marx și, deși a luat parte la toate marile polemici ale vremii sale, a rămas mereu în afara lor, astfel încât gardienii ortodoxismului marxist nu au fost foarte interesați să îi respingă ideile. Și-a păstrat distanța față de certurile politice și partinice și nu a scris niciun tratat despre materialismul istoric. Nu se considera un marxist ortodox și nu a ezitat să-i critice nici pe maestru, nici pe discipoli, ori de câte ori i s-a părut necesar. El rămâne vag asociat cu fascismul italian, pentru că Mussolini și alți ideologi l-au recunoscut o vreme ca pe un profet al mișcării. Din punctul de vedere al marxismului, Sorel poate fi considerat o bizarerie accidentală: la începutul carierei sale literare, nu avea nimic în comun cu marxismul, iar numele său nu figurează în dezvoltarea ulterioară a doctrinei.

Cu toate acestea, în perioada în care și-a scris principalele lucrări, Sorel nu numai că se considera un marxist, dar credea și că putea extrage esența filosofiei marxiste – războiul de clasă și independența proletariatului – și că îl putea opune pe Marx însuși întregului corp al ortodoxiei contemporane, fie ea reformistă sau revoluționară. Ambiția lui neîmplinită a fost să fie un Luther al mișcării marxiste, pe care o considera coruptă de lupta pentru putere și privilegii, la fel cum Roma îi apăruse reformatorului german sub forma Prostituatei din Babilon. El visa la un marxism pur sub aspect moral și doctrinar; versiunea lui de marxism, deși își avea originile într-o mare varietate de surse, nu a fost o

cârpeală, ci un întreg extrem de coerent. El i-a influențat în mod cert pe primii ideologi ai comunismului italian, ca Antonio Gramsci, Angelo Tosca și Palmiro Togliatti.

Sorel se deosebea totuși de contemporanii săi marxiști nu doar prin faptul că îl interpreta pe Marx în felul său propriu sau prin faptul că uneori îl critica, pentru că același lucru îl făceau și fanatici ai ortodoxiei marxiste ca Rosa Luxemburg. Principala diferență era că toți ortodocșii priveau marxismul ca pe un adevăr științific, la fel cum erau, de pildă, teoria evoluționistă sau teoria cuantică, în timp ce Sorel îl considera adevărat într-un sens pragmatic, ca expresia ideologică a unei mișcări de eliberare și întinerire a rasei umane. Faptul că era adevărat însemna că era instrumentul de neînlocuit pe care istoria îl pusese în mâinile proletariatului, deși nu exista nicio garanție că proletariatul îl va folosi cu succes. Marxismul era adevărul vremii sale în același sens în care fusese, pe vremuri, creștinismul timpuriu: speranța unei noi aurore a omenirii, și nu o descriere „științifică" a istoriei, un mijloc de prognozare corectă sau o sursă de informații despre univers demnă de încredere. În stadiul actual al istoriei, era instrumentul cel mai potrivit pentru realizarea valorilor supreme ale omenirii, dar aceste valori, în substanța și originea lor, nu datorau nimic marxismului. De aceea, Sorel a fost liber să se răzgândească în privința marxismului, dar nu și în legătură cu valorile sale. El putea fi un marxist sau un naționalist, rămânând totuși fidel idealului față de care marxismul nu reprezenta decât un instrument al istoriei, care era potrivit doar într-un anumit moment. De aceea, chiar și atunci când a fost profund devotat filosofiei marxiste, el nu a fost marxist în același sens în care erau Kautsky sau Labriola și nu pentru că ar fi interpretat doctrina într-un mod diferit, ci pentru că îi acorda o semnificație istorică diferită și pentru că nu se temea să îl interpreteze pe Marx în lumina altor autorități, cum erau Proudhon, Tocqueville, Bergson sau Nietzsche. Sorel a fost unul dintre puținii care au încercat să adapteze marxismul la stilul filosofic al erei neoromantice, adică să îl interpreteze într-un sens pragmatic și activist, punând accentul pe factorii psihologici și pe respectul față de rolul independent al tradiției, într-un spirit radical opus pozitivismului și raționalismului.

Ideile lui Sorel cu privire la problemele sociale sunt dominate de idealuri de măreție, demnitate, eroism și autenticitate; el tratează revoluția, proletariatul și războiul de clasă ca pe niște instanțe istorice ale acestor valori supreme. Radicalismul și intransigența sunt, în ochii săi, valoroase prin ele însele,

indiferent de obiectul lor. El pare să aprobe orice fenomen istoric care derivă din porniri autentice, puternice, din fervoarea dezinteresată, din aspirații exaltate și din speranțe generoase. Respectă ardoarea credinței religioase, dar disprețuiește religia atunci când apare sub forma scolasticii sau a politicii sau când este întinată de calcul utilitar ori de un spirit al raționalismului ori al reconcilierii. Este entuziasmat de mișcarea muncitorilor ca de o revoltă în numele unui mare mit al renașterii, dar disprețuiește manevrele parlamentare și slăbiciunea reformismului ezitant. Respinge tradiția anticlericalismului ca pe o punte între socialiști și radicalii mic-burghezi, dar și ca pe o rămășiță a raționalismului secolului al XVIII-lea, cu încrederea sa optimistă într-un progres continuu și inevitabil. Se opune naționalismului ca unui mecanism care deposedează proletariatul de statutul lui de categorie perfect distinctă; dar, atunci când se îndepărtează de sindicaliști, se întoarce la radicalismul naționalist cu aceeași speranță care îl făcuse să devină marxist, și anume aceea de a recrea lumea în versiunea ei cea mai pură. În toate luptele, este mai interesat de eroismul luptătorilor decât de cine câștigă sau de cine are dreptate. Spiritul de învingător al proletariatului îl inflamează mai mult decât viziunea socialismului. Atunci când se alătură mișcării proletare, nu face asta pentru a îmbunătăți condițiile de viață ale celor oprimați, ci pentru că fluxul unor evenimente istorice promite o renaștere a măreției. Susține separarea completă a proletariatului de burghezie și de toate acțiunile și înfăptuirile acesteia din urmă.

Indiferent de cât de diferite sunt sursele intelectuale ale gândirii lui Sorel în cadrul operei sale, ele formează un întreg coerent. Educația lui jansenistă i-a imprimat fără îndoială o aversiune față de orice credință optimistă în bunătatea naturală a omenirii, într-un triumf lipsit de dificultăți al binelui asupra răului sau în atingerea unor scopuri de anvergură cu un preț foarte mic. Din această educație proveneau și disprețul său față de tacticile iezuite de conciliere, intransigența lui în toate privințele, respingerea după o logică de tipul „totul sau nimic“ a oricărui compromis și credința într-o distincție clară între cei aleși și restul lumii. Opunându-se doctrinei progresului automat, Sorel era atașat de tradiția creștinismului radical, adică de creștinismul martirilor.

Educația lui tehnică și cariera lui de inginer i-au inoculat un cult al expertizei și al eficienței, o respingere a diletantismului și a retoricii vide, o convingere că producția, și nu schimbul, era ceea

ce conta și o admirație pentru capitalismul în formele sale incipiente, brutale și expansioniste înainte de a fi contaminat de filantropie și de spiritul compromisului.

De la Marx, Sorel a preluat credința că revoluția care va restaura societatea va fi înfăptuită de proletariat, o clasă clar diferențiată a producătorilor direcți, obligați să își vândă forța de muncă și întruchipând speranța într-o revoluție totală care va elibera omenirea. Principiile de bază ale marxismului lui Sorel sunt lupta de clasă, disprețul față de utopie, o credință literală în abolirea statului și așteptarea unei revoluții totale care va fi înfăptuită de proletariatul clar distinct de restul societății.

Giambattista Vico a adăugat noțiunea de *ricorso*, de întoarcere ciclică a omenirii la sursele sale uitate. Revoluția proletară urma să fie o astfel de „întoarcere", o redescoperire a valorilor primare înrădăcinate în moralitatea tribală.

Sorel a fost influențat și de Proudhon, de la care a învățat să privească socialismul în primul rând ca pe o problemă morală, legată de crearea unui nou tip de om (etica producătorului), și să considere proletariatul, luat separat, ca pe un nou tip de rasă, chemată să împartă lumea între ea însăși și tot restul ei. Importanța pe care Sorel o atribuie familiei și moralității sexuale în viața socială este datorată lui Proudhon, la fel ca obiceiul de a descrie socialismul în termenii dreptății și demnității mai mult decât în cei ai bunăstării.

Bergson a fost principalul exponent al stilului de gândire care domină în opera lui Sorel: opoziția dintre percepția intuitivă „globală" și gândirea analitică, care ia, la Sorel, forma specifică a opoziției dintre „mit" și „utopie". Bergson i-a oferit lui Sorel și mijloacele conceptuale de a pune în contrast determinismul științific, combinat cu o credință în predictibilitatea proceselor sociale, cu ideea unei spontaneități imprevizibile. În plus, Sorel a preluat de la Bergson convingerea legată de imposibilitatea de exprimare a concretului, care i-a permis să își apere de argumentația rațională concepția proprie despre „mit".

Influența lui Nietzsche este clar prezentă în cultul lui Sorel pentru măreție, în ura lui pentru mediocritate și pentru o implicare agresivă și meschină a partidului în viața politică.

Marii exponenți ai conservatorismului liberal – Tocqueville, Taine, Renan – au exercitat o influență puternică asupra lui Sorel într-o primă fază și într-o oarecare măsură și în perioada lui marxistă. A învățat de la ei să abordeze politica cu sobrietate, să

perceapă coruperea instituțiilor democratice și interesele care stau la baza retoricii umaniste. A preluat de la acești autori și înțelegerea creștinătății timpurii, a revoluției și a vechiului regim.

Din asemenea surse de inspirație diferite, Sorel a creat un sistem ideologic care a spulberat conglomerate tradiționale de valori și a combinat ideile altfel decât toți predecesorii săi. Ca marxist, a luptat pentru valori asociate în mod tradițional cu dreapta: demnitatea căsătoriei și a familiei, solidaritatea tribală, onoarea și tradiția, dreptul cutumiar și caracterul sacru al experienței religioase. Ca scriitor, a acordat prea puțină atenție coerenței și structurii și a fost mai degrabă un apostol decât un amator de controverse. Gândurile lui păreau să se dezvolte fără un plan, urmând o linie intuitivă, dar întotdeauna în conformitate cu anumite tendințe și valori dominante. Lucrările lui sunt greu de citit nu pentru că ar fi obscure, ci pentru că le lipsește unitatea literară. Uneori, începe prin a enunța o problemă, după care plonjează în digresiuni, citate lungi, polemici agresive și provocări violente, în decursul cărora pare că a uitat problema pe care o dezbate. Ca scriitor, a fost cu mult deasupra marxiștilor ortodocși, dar nu a avut un control suficient asupra talentului său. Ardoarea sa polemică și lipsa disciplinei logice îngreunează mai ales încercarea de a-i rezuma ideile, dar anumite teme recurente pot fi identificate în mod clar. Brzozowski, care era un scriitor de aceeași factură, era de părere că această spontaneitate și lipsă de sistem preconceput ar fi un mare merit al lui Sorel. Stilul acestuia din urmă amintește de „evoluția creatoare“ a lui Bergson, dezvoltându-se în conformitate cu o tendință regulativă, dar fără a avea un scop predeterminat.

Cel mai simplu mod de a prezenta sau de a reprezenta sistematic gândirea lui Sorel este de a enumera într-o listă de coloane paralele ideile și valorile cărora li se opunea sau pe care le critica și cele pe care le apăra. Rezultatul ar fi următorul tabel.

gândire utopică	realism istoric marxist
raționalism epistemologic	intuiție bergsoniană și gândire bazată pe „întreguri"
raționalism sociologic	respect pentru tradiție
determinism	spontancitate
fericire	demnitate și măreție
socialism politic	sindicalism
diletantism	profesionalism
cult al Revoluției Franceze	cult al creștinătății timpurii
reformă	revoluție
credință în progres	voluntarism, responsabilitate individuală
alianțe între clase	izolare a proletariatului
politică și putere	producție și organizare a producției
optimism	pesimism
intelectuali și politicieni	proletariat
partide politice	sindicate ale clasei muncitoare
revoluție politică	grevă generală
utopie	mit
democrație	libertate
moralitate a consumatorului	moralitate a producătorului
religie scolastică	religie a misticilor și a martirilor
decadență	*ricorso*, o întoarcere la surse
științe sociale	mitul activist
Statul	o asociație a producătorilor

Această serie de antiteze poate părea bizară pentru oricine este familiarizat cu stereotipurile și asocierile conceptuale clasice ale marxismului, dar valorile pozitive ale lui Sorel, luate împreună, îi definesc cu claritate atitudinea polemică. El se opunea politicienilor socialiști contemporani, conducători ai Internaționalei, care, în ochii lui, erau doar o bandă de egoiști gata să se înfrupte de pe poziții oficiale după ce reușeau să le smulgă de la burghezie. Mai ales pe Jaurès, Sorel îl ridiculizează în mai toate scrierile sale ca pe un simbol al socialismului mic-burghez care încerca să câștige de partea sa burghezia pentru a liniști proletariatul, pentru a distruge ideea de luptă de clasă și pentru a introduce un nou sistem de privilegii pe baza unei unități contrafăcute.

2. Rezumat biografic

Georges Sorel s-a născut din părinți burghezi, la Cherbourg, în 1847. A studiat la École Politechnique și a devenit inginer în cadrul departamentului de drumuri și poduri, unde a lucrat până în 1892. Primele sale scrieri au fost publicate cu puțin timp înainte de pensionare: *Le Procès de Socrate* (1889), *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889), *La Ruine du monde antique* (1888). Cam prin anul 1893 a devenit interesat de Marx și,

ulterior, de o mișcare sindicalistă antipolitică bazată în parte pe tradiții proudhoniste și anarhiste, condusă de Fernand Pelloutier. În 1898, Sorel a publicat *L'avenir socialiste des syndicats*, lucrare retipărită mai târziu ca o parte a tratatului *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919), iar aceasta a fost o primă încercare de analiză teoretică a experienței mișcării sindicaliste care se dezvolta independent de partidele socialiste și chiar în opoziție față de ele. După 1890, Sorel a scris pentru L'Ere Nouvelle și Devenir Social, unde, între anii 1895 și 1896, a publicat studii ale lui Durkheim și Vico. Luându-i apărarea lui Dreyfus în mod activ, a fost deziluzionat atunci când a aflat că susținătorii socialiști ai lui Dreyfus exploatau afacerea în scopuri pur partinice. Opera lui Bernstein l-a determinat într-o anumită măsură să critice marxismul ortodox, dar propriile sale obiecții aveau să se dezvolte curând într-o altă direcție. (Deși se opunea, în esență, reformismului, a continuat să îl admire și să îl respecte pe Bernstein și a fost cu totul de acord cu opinia sa că politica Partidului Socialist German nu avea nicio legătură cu programul partidului.) În timp, a devenit tot mai critic la adresa partidului socialist, la adresa democrației parlamentare și a ceea ce el numea „socialism politic", opus sindicalismului. Principalele lui scrieri marxiste sunt: *Réflexions sur la violence* (1908), *Les Illusions du progrès* (1908), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1908; cuprinde eseuri scrise după 1898) și *La Décomposition du marxisme* (1908). Primele două dintre aceste lucrări au apărut inițial în foileton în Le Mouvement Socialiste, editat de Hubert Lagardelle. Cea de-a patra ediție a lucrării *Réflexions sur la violence* (1919) conține un apendice cu o apărare entuziastă a lui Lenin și a revoluției bolșevice. (Lenin nu a manifestat însă niciun interes față de Sorel, pe care îl menționează o singură dată pe un ton dezaprobator.)

În timp, Sorel și-a pierdut încrederea în mișcarea sindicalistă franceză, dar o vreme a sperat că o mișcare asemănătoare va triumfa în Italia. A avut legături puternice cu această țară după ce colaborase o bună bucată de vreme la revistele socialiste italiene, începând cu 1898; a scris articole despre Vico și Lombroso, iar cărțile lui, traduse în italiană, fuseseră lăudate de Croce și Pareto și atacate de Labriola. Totuși, în 1910, după ce a tras concluzia că sindicalismul era corupt fără speranță de tendințele reformiste, s-a reorientat spre susținerea mișcărilor radicale naționaliste din Franța și Italia și, o vreme, a colaborat cu Action Française; a influențat, de asemenea, și grupurile național-sindicaliste din Italia, contribuind astfel la crearea bazelor fascismului. A

întâmpinat cu entuziasm începuturile mișcării fasciste din 1912 și și-a reafirmat simpatia față de aceasta în 1919, văzând în ea promisiunea unei renașteri sociale inspirate de mitologia naționalistă. Din același motiv, a salutat revoluția bolșevică, pe care o considera o îndepărtare de occidentalism și o apropiere de adevăratul spirit al Moscovei. După ce au ajuns la putere, fasciștii au manifestat un respect de fațadă față de Sorel, ca patron al lor spiritual, dar adevărata tendință a mișcării lor era afirmarea autorității brutale a unui guvern dictatorial, pe care Sorel o detesta. Pe de altă parte, prima revistă comunistă italiană, Ordine Nuovo, editată de către Gramsci la Torino, în 1919, îl privea pe Sorel ca pe un ideolog al proletariatului.

Sorel a murit în 1922, la Boulogne-sur-Seine, unde trăia de câțiva ani. După sfârșitul anilor '20, ideile lui nu au mai avut nicio influență semnificativă asupra vreuneia dintre direcțiile mișcării socialiste și nici asupra Internaționalei Comuniste.

3. Raționalism versus *istorie. Utopie și mit. Critica Iluminismului*

„Raționalismul" căruia i se opunea Sorel nu era o poziție filosofică anume, ci o atitudine intelectuală care își extrăgea seva din cartezianism și care înflorise apoi în saloanele secolului al XVIII-lea, având, în opinia lui, un efect ruinător asupra interpretării contemporane a marxismului. Raționalismul înțeles în acest fel constă în crearea unor modele de gândire abstracte, simplificate și în folosirea lor pentru a explica lumea reală și complexă. Exemple de modele de acest gen sunt teoriile asupra naturii umane care privesc omul ca pe un ansamblu de caracteristici și de tipuri de comportament generale și permanente, indiferent de circumstanțele istorice care influențează în realitate acțiunile umane. Reducând societatea la universalul speculativ al „omului", raționaliștii pot emite după bunul lor plac ipoteze legate de natura comunității perfecte și pot construi modele utopice ale viitorului, eliberate de conflict, contingență și aspirații rivale. Engels nu a fost nici el străin de acest mod de gândire, pentru că și el „reduce lumea la o singură ființă umană". Raționaliștii cred și că toate acțiunile sunt conduse de motivații raționale și, de aceea, sunt orbi față de complexitatea diferențelor psihologice din viața reală, importanța tradiției și obiceiurilor și rolul jucat în dezvoltarea socială de factorii biologici (în special, de cei sexuali) și de ceilalți factori. Ei privesc, de pildă, Revoluția Franceză ca pe triumful unei idei asupra

realității istorice, uitând de numeroasele forțe, în special de cele înrădăcinate în straturile plebee ale societății, care s-au combinat pentru a răsturna vechiul regim. Raționalismul este un mod de gândire simplificator și schematic, bazat pe o formă legalistă de raționament care reduce ființele umane la statutul de unități juridice. Istoria utopiilor comuniste este plină de preconcepții raționaliste, și acesta e motivul pentru care ele nu au rivalizat niciodată în mod serios cu formele de guvernare existente. Așa cum a arătat Pascal, raționalismul nu este, așa cum vor cartezienii să ne convingă, un sinonim pentru gândirea științifică. Cartezianismul a avut succes și a devenit popular pentru că a transformat știința într-un subiect de salon. La fel ca autorii scolastici, Descartes a plasat între om și realitate niște mașinării intelectuale ingenioase care împiedicau omul să-și folosească în vreun fel gândirea. El le-a oferit laicilor neinstruiți o formulă simplă pentru a discuta despre subiectele științifice, crezând că „lumina naturală" îi permite oricui, chiar și amatorilor, să formuleze judecăți asupra oricărui subiect. Scriitorii Iluminismului au adoptat același stil: pentru Condorcet și pentru Fontenelle, obiectivul nu era să îi învețe pe oameni într-un mod practic să devină fermieri sau lucrători manuali, ci numai filosofi de salon. Ideologia dominantă a secolului al XVIII-lea era aceea a oamenilor aflați în slujba monarhiei, iar filosoful juca rolul de măscărici al curții; „… *causeurs*, autori de satire și panegirice, clovni în serviciul aristocrației degenerate", pentru a cita cuvintele lui Sorel. Pentru a justifica depravarea morală a saloanelor, Diderot a explicat că singurele instincte din natură erau cele de autoconservare și reproducere; și pe vremea lui Sorel, darwinismul era interpretat în același fel. Enciclopedia nu a contribuit cu nimic la dezvoltarea științei, ci a fost doar un potpuriu de diletantism util numai pentru conversațiile din societate. Fanteziile comuniste ale Iluminismului nu erau o amenințare pentru nimeni. Era periculos să critici condițiile inumane în care lucrau minerii, dar monarhia și adepții săi nu aveau nicio obiecție față de lauda abstractă a comunismului, a virtuților republicane și a legii naturale sau față de cei care ridiculizau tradiția în numele vreunei utopii paradiziace.

Literatura utopică, începând de la Platon, era în opinia lui Sorel un produs steril caracteristic al iluziei raționaliste.

> Începând cu Renașterea, utopiile au devenit un gen literar care, simplificând la extrem chestiunile economice, politice și psihologice, a avut un efect deplorabil asupra formării intelectuale a revoluționarilor. (*Matériaux*..., ediția a 3-a)

Utopiile sunt sterile pentru că postulează un individ uman abstract, neinfluențat de istorie, religie, obiceiuri moștenite sau de orice trăsături naționale, biologice sau psihologice și pentru că inventează o situație imaginară la care participă astfel de ființe; ele sunt, în același timp, dăunătoare, pentru că autorii lor apelează la prudența, iluminarea sau filantropia clasei privilegiate și slăbesc atașamentul proletariatului față de lupta de clasă. Marxismul este mai apropiat de școala de economie burgheză de la Manchester decât de autorii de utopii, pentru că ea propune o viziune realistă asupra societății sfâșiate de lupta de clasă, care nu poate fi nici evitată, nici diminuată. Alunecările ocazionale ale lui Marx în naivitatea utopică, cum sunt cele din *Critica programului de la Gotha*, sunt contrare adevăratului spirit al marxismului, care nu apelează la un simț universal al dreptății și nici nu încearcă să comprime societatea într-o schemă logică, ci ține cont de forțele care au influențat, în realitate, istoria în toată complexitatea lor. Datorită marxismului, socialismul s-a despărțit de ideile utopice. Acesta nu mai încearcă să fie o schemă „științifică" a unei societăți viitoare sau să concureze cu burghezia în teoretizarea asupra organizării producției; scopul său este să ofere ideologia unui război de clasă radical.

În loc de a construi planuri abstracte pentru o societate perfectă, sarcina noastră este să descoperim felul spontan în care au apărut instituțiile sociale de-a lungul istoriei și să le interpretăm în lumina tuturor circumstanțelor psihologice și economice. Acest lucru a fost realizat de Savigny atunci când, contrar doctrinei raționaliste a contractului social, a prezentat noțiunea de drept ca apărând sub forma obiceiurilor locale, acumulându-se în mod gradat și adaptându-se la condiții noi pe parcursul istoriei. Autorii de utopii au redactat proiecte de constituție pentru întreaga omenire, pentru că nu țineau deloc cont de istoria reală; marxismul oferea o analiză a istoriei așa cum era aceasta de fapt, nu așa cum apărea dintr-o schemă raționalistă.

În *Reflecții asupra violenței*, Sorel acordă o importanță deosebită aspectelor vieții sociale care rezistă raționalizării și care formează ceea ce am putea numi „nucleul misterului" și care au, cu toate acestea, un efect mai puternic asupra dezvoltării sociale decât toate celelalte aspecte. În domeniul moralității, elementul clar,

rațional, cuprinde relațiile de reciprocitate similare cu schimburile comerciale, în timp ce, prin contrast, viața sexuală rămâne opacă și ireductibilă la formule simple. În legislație, măsurile cel mai ușor de raționalizat sunt legate de datorii și contracte; cele mai refractare sunt cele privitoare la familie, care influențează de fapt întreaga viață socială. În economie, comerțul este o zonă rațională, în timp ce producția, care este principalul factor determinant, este înrădăcinată în mod obscur în tradiții locale și istorice. Raționaliștii eșuează ori de câte ori încearcă să reducă la formule legale simple acele aspecte ale vieții care țin de „zonele mai întunecate" ale experienței și ale căror diferențe calitative sunt rezultatul contingenței istorice. Istoria adevărată seamănă mai mult cu o operă de artă decât cu o construcție logică transparentă.

Contrastul dintre mentalitatea raționalistă și cea istorică este foarte asemănător celui dintre optimism și pesimism în sensul specific în care folosește Sorel acești termeni. Printre optimiști, el îi include pe Socrate, pe iezuiți, pe *philosophes*, pe ideologii Revoluției Franceze, pe autorii de utopii, pe cei care cred în progres, pe politicienii socialiști și pe Jaurès; printre pesimiști, îi enumeră pe primii creștini, pe protestanți, janseniști și marxiști. Optimiștii cred că răul din lume este cauzat de o legislație inadecvată, o lipsă de înțelegere luminată și de sentiment uman. Ei sunt convinși că reforma legală va produce imediat paradisul terestru, dar, în practică, iluziile lor și ignorarea realității sociale îi fac să adopte politici ale terorii asemănătoare cu cele ale revoluției. Pe de altă parte, pesimiștii nu cred într-o teorie atotcuprinzătoare sau într-o metodă infailibilă de a crea ordine în univers; ei sunt conștienți că proiectele umane operează între limite restrânse stabilite de tradiție, de slăbiciunea omenească și de imperfecțiunea cunoașterii noastre. Conștienți de relația de interdependență dintre toate aspectele vieții, ei privesc condițiile sociale ca pe un întreg indivizibil care nu poate fi reformat treptat și care trebuie ori să fie lăsat așa cum este, ori să fie distrus într-o explozie catastrofală. În Grecia antică, pesimismul era filosofia triburilor războinice din munți – sărace, mândre, inflexibile și devotate tradiției –, în timp ce optimismul era cea a comercianților prosperi de la orașe. Primii creștini erau pesimiști; crezând că niciun efort uman nu poate reforma lumea, se retrăgeau în ei înșiși și așteptau impasibili A Doua Venire. Protestantismul a început ca un efort de a resuscita pesimismul, dar a căzut sub vraja umanismului Renașterii și a adoptat valorile acestuia. Pesimismul adevăratului marxism constă în faptul că nu

crede în nicio lege automată a progresului, în posibilitatea reformei graduale ori în posibilitatea de a atinge fericirea generală printr-un proces simplu de impunere asupra societății a unei construcții arbitrare a minții. Marxismul este o provocare apocaliptică pentru conștiința proletară nu în numele vreunui program utopic, ci în sensul unui „mit" apocaliptic.

Un mit, așa cum îl înțelege Sorel, nu este un gen de utopie, ci este exact contrariul său, nu este descrierea unei societăți viitoare perfecte, ci chemarea la o luptă decisivă. Valoarea lui nu este cognitivă în sensul obișnuit al termenului, nu este o predicție științifică, ci o forță care inspiră și organizează conștiința militantă a unui grup independent. Mitul proletariatului este greva generală. Un grup combatant poate să își mențină solidaritatea, eroismul și spiritul de sacrificiu doar prin intermediul unui mit. Acesta este o stare de spirit care așteaptă și care se pregătește pentru distrugerea violentă a ordinii existente printr-o singură lovitură, dar care nu dispune de niciun paradis gata făcut care așteaptă doar să fie instaurat. Spre deosebire de utopii, mitul are o structură în principal negativă, privind lumea actuală ca pe un întreg coerent care poate fi distrus numai din rădăcini; el reprezintă spiritul opoziției totale și nu poate fi considerat un plan de reformă sau un proiect de societate viitoare. El trebuie acceptat sau respins în totalitate, iar adepții săi sunt insensibili la orice dubiu care i-ar putea eroda eficiența. Autorii de utopii și experții în științe sociale își imaginează că pot prevedea și planifica viitorul, dar mitul este un act de creație, și nu de predicție. Mitul unei greve generale întrupează întreaga idee a socialismului și a conștiinței de sine a proletariatului, ceea ce îi distruge legătura cu societatea actuală și determină respingerea ajutoarelor externe și a alianțelor de orice natură.

> Aceste rezultate nu pot fi obținute cu certitudine prin folosirea limbajului curent; trebuie să se recurgă la un corp de imagini care să poată, numai prin intuiție și înainte de orice analiză, să evoce, ca pe un întreg indivizibil, masa sentimentelor care corespund diferitelor manifestări ale războiului purtat de socialism împotriva societății moderne. Sindicaliștii rezolvă perfect această problemă, concentrând întregul socialism în drama grevei generale; nu există, astfel, nicio posibilitate de a reconcilia contrariile într-o vorbărie fără rost a savanților oficiali [*la conciliation des contraires dans le galimatias par les savants officiels*]. (*Reflecții asupra violenței*, Capitolul IV)

Mitul nu este un mod de a gândi sau de a planifica viitorul, el trăiește în prezentul pe care îl și influențează.

> Mitul trebuie privit ca un mod de a acționa în prezent; orice încercare de a stabili cât de departe poate fi el aplicat efectiv asupra cursului istoriei este lipsită de sens. Mitul, în întregul său, este singurul important; părțile sale sunt interesante numai în măsura în care subliniază ideea principală. (*Ibidem*)

Așa cum se va vedea, deși Sorel critică raționalismul lui Descartes sau al Iluminismului, el nu îi opune în mod expres un punct de vedere iraționalist, ci privește amăgirile raționaliste doar ca pe semnul unui diletantism istoric, ca pe mentalitatea ce preferă speculația elegantă în detrimentul realității complexe. Dar, atunci când pune în contrast planificarea socială față de actul de a produce mituri, nu mai opune rațiunea istorică abstractizărilor *a priori*, ci susține sentimentul împotriva gândirii analitice în general. Mitul este un întreg indivizibil și inexprimabil care poate fi înțeles doar printr-un singur act de percepție intuitivă, cum este cea descrisă de Bergson. Acceptarea mitului nu este un act intelectual, ci o expresie a dorinței de a acționa distructiv. Mitul este o mărturie împotriva argumentului, discuțiilor și compromisului. Sorel este antiintelectual într-un mod mai radical decât Bergson, care nu condamna, ca pe o sursă a decadenței, rațiunea analitică, ci doar definea limitele utilității sale ca instrument de manipulare tehnică pentru descrierea realității sociale și fizice. În viziunea lui Bergson, gândirea rațională și analitică asupra problemelor sociale nu era lipsită de valoare, deși nu putea explica rupturile din continuitatea istorică datorate creativității spontane. Totuși, pentru Sorel, credința în mit era un substitut complet pentru cunoașterea sociologică și toate actele practice trebuiau să fie subordonate așteptării unei apocalipse nedefinite și indescriptibile. Creând, astfel, o mitologie imună față de critica rațională, Sorel a subscris în avans la mișcările politice bazate pe „instinct"; din acest punct de vedere, fasciștii aveau dreptate să-l revendice pentru ei înșiși, în timp ce legătura sa cu marxismul trebuie privită ca una pur întâmplătoare.

4. „Ricorsi". Separarea claselor și caracterul discontinuu al viitorului

Deși mitul lui Sorel este o negare a prezentului în numele unei catastrofe viitoare, are și anumite rădăcini în trecut, chiar dacă diferite de cele ale miturilor religioase. El își propune să fie o reînviere a ceva care a existat înainte, o reîntinerire a lumii prin îndepărtarea straturilor de civilizație acumulate în timp. Vico

numea *ricorso* această întoarcere a unui popor la starea sa primitivă, în care toate lucrările sale sunt creative, instinctive și poetice la fel ca în creștinismul timpuriu sau în Evul Mediu târziu. Sindicalismul revoluționar trebuie să producă o astfel de renaștere universală, bazată pe proletariat, care este privit ca o enclavă autonomă în mijlocul unei societăți alienate.

Sorel accentuează mult izolarea proletariatului, dar într-un alt sens decât o făceau marxiștii ortodocși. Când liderii Internaționalei a II-a vorbeau despre independența proletariatului, ei aveau în minte caracterul politic distinct al acestuia, independența partidelor muncitorilor, mișcarea care se dezvolta în acord cu propriile sale interese și care își urmărea propriile scopuri. Nici Kautsky, nici Rosa Luxemburg și nici chiar Lenin sau Troțki nu au eliminat total alianțele tactice cu partide nonproletare în anumite condiții și nici nu au susținut o ruptură față de civilizația existentă, dimpotrivă, era de la sine înțeles că aceasta include valori umane pe care socialismul putea să le asimileze și al căror singur moștenitor legitim era. Pe de altă parte, pentru Sorel nu era importantă separarea politică a partidului muncitorilor din moment ce el se opunea partidelor în general, pe care le privea ca pe un simbol al societății burgheze. Partidul exprima în mod natural și inevitabil supunerea proletariatului față de niște politicieni profesioniști. Nu numai că partidul nu putea contribui la eliberarea proletariatului, dar era sortit și să îi împiedice eliberarea, înlocuind, în cel mai bun caz, tirania precedentă cu cea a oficialilor de partid, a oratorilor din parlament și a cluburilor de ziariști. Speranța proletariatului nu stătea în partid sau în uniunile sindicale care se luptau pentru îmbunătățirea temporară a condițiilor, ci în sindicatele revoluționare, care sunt, în mod explicit, apolitice, indiferente față de tacticile parlamentare, refuzând să participe la jocul burghez și dedicându-și toate eforturile formării conștiinței și solidarității clasei muncitoare pentru ziua în care societatea va fi în totalitate transformată.

Mișcarea sindicalistă (sau anarho-sindicalistă, cum este numită de obicei) s-a dezvoltat în Franța în anii 1890, iar în Italia și Spania ceva mai târziu; în Germania, nu a avut succes. Păstrând tradiția proudhonistă, ea respingea orice fel de activitate politică sau de participare la instituțiile burgheze și privea lupta economică a proletariatului ca pe ceva secundar în raport cu revoluția care avea să vină și care nu va înlocui instituțiile politice existente cu altele noi de același fel, ci cu niște asociații de producători organizate în federații libere și conduse de muncitori.

Marx a stigmatizat această viziune ca pe o utopie mic-burgheză, susținând că autoguvernarea muncitorilor nu putea, doar prin ea însăși, să pună capăt competiției și anarhiei în producție și că, dacă idealurile lui Proudhon ar fi realizate, efectul ar fi o revenire la ororile acumulării capitaliste. Pentru Sorel, totuși, sindicalismul oferea singura speranță pentru o victorie autentică a proletariatului. El nu s-a alăturat mișcării sindicaliste, crezând că intelectualii clasei de mijloc nu puteau decât să dăuneze organizațiilor muncitorești, dar i-a oferit, din afară, o ideologie.

Scopul mișcării sindicaliste era, deci, acela de a transmite muncitorilor un sentiment de alienare față de societatea burgheză, determinându-i să se rupă de moralitatea și de modul de gândire burghez, să nu aibă nimic de-a face cu intrigile de partid și cu cele parlamentare și să apere puritatea proletară împotriva ideologilor și oratorilor. Proletariatul nu se va elibera niciodată dacă va încerca să imite burghezia: regula de prim ordin trebuie să fie…

> … să își păstreze caracterul exclusiv muncitoresc, menținându-i în afară pe intelectualii a căror conducere ar reinstitui ierarhii și ar crea diviziuni între muncitori. (*Matériaux*)

Aceasta nu e totuși doar o problemă de puritate organizațională, ci una legată de puritatea spirituală.

> Eu și prietenii mei nu încetăm să-i încurajăm pe muncitori să evite căderea în rutina științei burgheze și a filosofiei acestei clase. În lume, se va produce o mare schimbare când proletariatul va descoperi, la fel cum a descoperit burghezia după revoluție, că poate să gândească într-un mod conform cu propriul fel de viață. (*Iluzii*)

Noua cultură proletară va fi întemeiată pe muncă și…

> … nu va oferi niciun prilej de regret pentru dispariția culturii burgheze. Războiul pe care proletariatul trebuie să îl poarte împotriva stăpânilor săi este, așa cum știm, destinat să trezească în el un sentiment al sublimului care îi lipsește total burgheziei de astăzi (…). Trebuie să depunem orice efort necesar pentru a ne asigura că proletariatul nu este otrăvit de ideile burgheze, și din acest motiv poporul trebuie eliberat din lanțurile literaturii secolului al XVIII-lea. (*Ibidem*)

Noua filosofie este una a „brațelor, și nu a minților" (*Décomposition du marxisme*), scopul ei fiind acela de a convinge clasa muncitoare că întregul ei viitor constă în lupta de clasă. Este o filosofie care se naște în mod spontan; mișcarea revoluționară sindicalistă este creată de oameni care știu puține despre marxism, dar ea exprimă nevoia cea mai reală a clasei producătorilor. În absența ei, proletariatul ar risca să aibă aceeași soartă ca vechii

germani care, după ce au cucerit Roma, s-au simțit rușinați de barbaria lor și au sucombat în fața culturii decadente a retoricienilor sau ca oamenii Reformei care s-au lăsat corupți de valorile umanismului. Proletariatul implicat în lupta de clasă trebuie să înțeleagă în mod clar că toate celelalte clase, fără excepție, se opun emancipării sale. Societatea viitorului va moșteni tehnologia capitalistă, dar ea nu va menține cultura spirituală a capitalismului. Orice bătălie ideologică sau politică, indiferent în ce fel ar fi justificată prin alte argumente, va face muncitorilor mai mult rău decât bine dacă va presupune cooperarea acestora cu radicalii burghezi – de exemplu, în combaterea Bisericii și a clericalismului, pentru a nu mai vorbi de apărarea cauzelor patriotice – pentru că va slăbi izolarea proletariatului și va hrăni iluzia periculoasă că proletariatul își poate uni eficient forțele cu liberalii pentru a realiza schimbarea socială. Revoluția va însemna „o separarea absolută între două epoci istorice" (*Reflecții*, Capitolul IV), iar proletariatul, care are menirea să o înfăptuiască, nu trebuie să aibă niciun fel de scrupule morale față de alte clase.

> Oamenii care și-au dedicat viețile unei cauze pe care o identifică cu regenerarea lumii nu pot ezita să folosească orice armă care ar putea duce la dezvoltarea spiritului războiului de clasă. (*Ibidem*)

5. Revoluția morală și necesitatea istorică

Aceasta nu înseamnă, totuși, că proletariatul este sau că poate fi indiferent față de moralitate. Din contră, scopul principal al revoluției și al etapei pregătitoare este de a produce o transformare morală a clasei muncitoare care îi va reface demnitatea, mândria, independența și sentimentul misiunii și al caracterului său exclusiv. Deși cea mai cunoscută lucrare a sa este o apologie a violenței, Sorel privește violența ca fiind corectă moral numai în măsura în care joacă un rol în educația morală a celor care o folosesc. El se gândește la o violență de tip militar, și nu la una polițienească, la o violență lipsită de cruzime și care, cu siguranță, nu este motivată de invidia față de clasele mai bogate, care ar fi imorală și degradantă pentru proletariat. Departe de a căuta să înlocuiască actuala formă de guvernare cu una la fel de autoritară, obiectul violenței proletare este să desființeze guvernarea definitiv. Violența lăudabilă moral apare, susține el, în actele spontane de justiție populară ale locuitorilor din munții norvegieni, în legea linșajului sau în vendeta corsicană.

Susținătorii revoluției *politice*, cum sunt socialiștii care doresc să ia locul clasei privilegiate de astăzi, sunt, cum a demonstrat Revoluția Franceză, susceptibili să adopte tehnici inchizitoriale de cruzime și teroare, ca o terapie pentru dificultăți economice și politice. Iacobinii au fost încurajați, în acest demers absurd și disperat, de doctrina lui Rousseau asupra contractului social, considerându-se întruparea „voinței generale" și fiind, de aceea, îndreptățiți să facă orice doresc. Fiind nepregătiți moral să conducă, cel mai bun lucru pe care au găsit de cuviință să-l facă a fost să imite *ancien régime*-ul. La același fel de despotism s-ar ajunge și dacă puterea ar fi în mâinile lui Jaurès și ale altor persoane de același gen, care folosesc retorica umanistă pentru a-i transmite proletariatului o dorință burgheză de a-și vedea partidul la putere în loc să-l pregătească să zdrobească mașinăria autorității publice.

Din aceste motive, sindicalismul este împotriva democrației, care încurajează proletariatul să participe la instituțiile burgheze, în special în parlament, și care este o sursă de demoralizare, corupție și subminare a solidarității de clasă.

Greva generală, care este scopul firesc al luptei proletare, trebuie deosebită, de aceea, de revoluția politică. Conform acestei concepții a lui Sorel, opoziția convențională dintre o grevă politică și una economică nu are niciun sens. Greva generală nu este economică în sensul în care ar fi o încercare de a îmbunătăți situația clasei muncitoare în contextul capitalismului, ci este și contrariul unei revoluții politice. Scopul acestei revoluții este să cucerească puterea, iar ea ascultă de toate legile luptei pentru putere, care includ alianțele tactice, fără însă a presupune divizarea societății în doar două tabere. Pe lângă sindicate, ea presupune existența altor organizații, comitete sau partide cu programe și reguli deja concepute pentru viitor; ea trebuie să fie planificată și poate fi, de aceea, criticată în detaliu. Mai mult, o revoluție politică nu se bazează pe doctrina marxistă a diviziunii de clasă, ci pe o opoziție antimarxistă între bogați și săraci; ea face apel la instinctele primare de invidie și răzbunare în locul eroismului sublim al învingătorilor aleși dintre oamenii de rând. O grevă generală înseamnă distrugerea ordinii existente fără instituirea unei noi autorități; scopul ei este să redea oamenilor liberi care nu au nevoie de stăpâni controlul asupra producției. Este o acțiune singulară, indivizibilă, care nu poate fi despărțită în mai multe faze și nici nu poate fi concepută ca un plan strategic. Definiția socialismului în termenii unei greve generale…

… înseamnă că vremea revoluțiilor politicienilor a trecut; proletariatul refuză să fie condus de alte noi ierarhii. Formula noastră nu are nimic de spus în privința drepturilor omului, a dreptății absolute, a constituțiilor politice și a parlamentelor; ea respinge nu numai guvernarea capitalistă burgheză, ci și orice ierarhie care se aseamănă în vreun fel cu cea a burgheziei. (*Matériaux*)

Sindicalismul nu este preocupat de doctrine sau de pregătirea „științifică"…

… el acționează după cum dictează circumstanțele, indiferent de dogmă, fără a se teme să-și folosească forțele în moduri reprobate de oamenii prudenți. Aceasta e o viziune menită să descurajeze acele minți nobile care cred în supremația științei în epoca modernă, care se așteaptă ca revoluția să fie realizată printr-un imens efort de gândire, care își imaginează că lumea a fost condusă de rațiunea pură din momentul în care a fost eliberată de obscurantismul clerical.

Dar…

… întreaga experiență ne-a arătat că revoluția nu deține secretul viitorului; ea acționează în același fel precum capitalismul, grăbindu-se să ocupe fiecare canal nou apărut. (*Ibidem*)

Sindicalismul revoluționar este, așadar, opus în egală măsură utopismului și doctrinei blanquiste a grupului de conspiratori care, pretinzând un mandat pentru proletariat, ar putea să profite de circumstanțe pentru a cuceri puterea și a transforma apoi societatea folosindu-se de forță și represiune. Blanquismul și iacobinismul susțin o revoluție a celor săraci împotriva celor bogați, și nu o revoluție marxistă înfăptuită doar de producători. Aceasta din urmă nu tinde în niciun fel către o dictatură a partidului; Bernstein are dreptate atunci când spune că preluarea puterii de către social-democrați nu ar face poporul suveran, ci doar dependent de politicienii profesioniști și de proprietarii de ziare. Până când muncitorii nu vor avea o organizare economică puternică și nu vor atinge un nivel înalt de independență morală, dictatura proletariatului nu va putea însemna mai mult decât dictatura oratorilor de partid și a oamenilor de litere.

Din nou, revoluția sindicalistă nu poate fi pur și simplu rezultatul decadenței economice a capitalismului. Revoluțiile care se produc atunci când vechiul regim este într-o stare de colaps și neputință nu duc la îmbunătățiri, ci întăresc starea de decădere. Revoluția sindicalistă necesită un capitalism expansiv care să se sufoce cu propria energie, și nu să moară de inaniție. Nu este, de aceea, avantajos pentru muncitori să slăbească sistemul capitalist

făcând presiuni pentru concesii legislative și pentru reforme; este mai bine pentru ei ca întreprinzătorii capitaliști să fie dominați de spiritul crud și rapace al expansionismului, precum conchistadorii americani ai capitalismului. Acesta este modul de a cultiva sentimentul diviziunii absolute de clasă, solidaritatea între cei oprimați, eroismul inflexibil, măreția și demnitatea unei misiuni istorice, tot ceea ce politicienii socialiști sacrifică atunci când îi păcălesc pe exploatatori să facă mici concesii, demoralizând astfel clasa muncitoare.

Nu ar trebui să ne lăsăm induși în eroare nici de așa-numitul „socialism științific" ajungând să credem că victoria este asigurată de necesitatea istorică. Așa cum a demonstrat Bergson, istoria progresează prin acte de creație complet imprevizibile. Iluzia determinismului este datorată speranțelor exagerate suscitate de progresul științelor naturale în secolul al XIX-lea; autorii de utopii și-au închipuit într-un mod naiv că viitorul societății poate fi descris la fel ca mișcarea corpurilor cerești. Dar, așa cum explică teoria bergsoniană a personalității și a evoluției, viitorul o ia mereu de la început, ca un efect al activității creatoare libere. Mișcarea revoluționară este orientată spre viitor, dar ea îl poate prevedea numai în termenii propriei acțiuni spontane, fiind ghidată de o singură idee indivizibilă și imposibil de analizat: mitul sublim al unei transformări totale a lumii printr-o luptă finală și apocaliptică. Aceasta era și motivația primilor creștini care refuzau compromisul cu lumea și nu se priveau pe ei înșiși ca pe o parte a societății, preferând să se retragă în mitul Parousiei (al celei de A Doua Veniri).

Dar istoria ulterioară a Bisericii demonstrează felul în care, sfidând predicțiile celor înțelepți, ea s-a reînnoit periodic prin explozii de expansiune viguroasă, inițiate de marii reformatori și de fondatorii noilor ordine monastice. Mișcarea sindicalistă este, într-un mod similar, un proces spontan de reînnoire care poate regenera clasa muncitoare, coruptă de politicieni și de legislație, și care poate salva, la momentul potrivit, întreaga omenire.

Scopul noii revoluții nu este acela de a produce prosperitate și abundență sau de a face viața ușoară. Sorel râde de Destrée și de Vandervelde, care își imaginau viitorul stat socialist ca pe *pays de Cocagne* sau ca un loc în care oamenii pot face tot ce își doresc, ca Abația Thélème. Sursa principală a mișcării revoluționare nu este sărăcia, ci antagonismul de clasă, iar cauza muncitorilor nu este cea a săracilor care vor să-i deposedeze pe cei bogați de proprietate, ci aceea a producătorilor direcți care vor să fie și organizatorii producției. Valorile de prim ordin ale socialismului

sunt cele ale moralității, și nu cele ale bunăstării, și trebuie observat că cei mai săraci membri ai proletariatului sunt cel mai puțin înclinați spre revoluție, în pofida prejudecăților obișnuite, care afirmă contrariul. O societatea dreaptă trebuie să recunoască, așa cum s-a exprimat Proudhon, „legea sărăciei"; o viață frugală este onestă și fericită. Proudhon și-a imaginat societatea viitoare ca pe o federație liberă de asociații agricole și industriale, cu o viață publică bazată pe unități de tipul comunelor și provinciilor, pe libertatea presei și pe libertatea de asociere, și fără armate permanente. Sorel disprețuia orice planificare de viitor și nu a dat detalii despre „societatea perfectă", dar, ca susținător al lui Proudhon, și-o imagina, fără îndoială, în moduri similare cu acesta. În *L'Avenir*
socialiste des syndicats, afirmă că societatea va fi „organizată conform planului de producție" și că obiectivul socialismului este „aplicarea sistemului de atelier la viața publică" (*Matériaux*), astfel încât toate chestiunile sociale să poată fi reduse la unități de producție.

Din punct de vedere organizatoric și moral, idealul lui Sorel pare să fi fost unul al clanurilor izolate din zonele muntoase sau al comunelor elvețiene care practică democrația directă, fiind mai mult sau mai puțin autosuficiente în producție și neimplicate în schimburi comerciale la o scară care să le afecteze obiceiurile și tradițiile. Moralitatea proletariatului era o moralitate a producătorilor care se opuneau comercianților; democrația modernă era încă modelată pe principiile pieței financiare, în timp ce democrația viitorului va semăna cu manufactura cooperativă.

Aceste comparații nu sunt neîntemeiate. Istoria ideilor și a instituțiilor democratice este cu siguranță legată de istoria comerțului, întreaga cultură mediteraneeană a apărut în jurul porturilor și orașelor comerciale. Comerțul încurajează comportamente cum sunt compromisul și negocierea, la fel cum încurajează și înșelătoria, ipocrizia, retorica și demagogia, prudența și competiția, atașamentul față de bogăție și confort, raționalismul și disprețul față de tradiție, calculul anticipat și predicția, și idealul succesului. Subordonarea producției față de valoarea de schimb, care constituie, după Marx, esența capitalismului, este o concluzie firească a acestor tendințe. Societatea „în care totul este de vânzare" și în care legăturile familiale, tribale și locale, ireductibile la relații de schimb, nu înseamnă nimic a fost atacată de toți romanticii, inclusiv de Marx, în tinerețea sa. Sorel, la fel ca Nietzsche, era un inamic

declarat al acestui tip de societate, fiind în această privință un urmaș al romanticilor, dar miza criticii sale era complet diferită de cea a lui Marx. El era atras de imaginea unor clanuri războinice neîmblânzite care luptau pentru supraviețuire mai curând decât pentru bogăție și confort, erau curajoase fără a fi crude, erau mândre în pofida sărăciei lor, devotate obiceiurilor lor tribale și libertății lor, gata să lupte până la moarte împotriva domniei străine. În viziunea lui Sorel, principalul scop al socialismului era să reînvie acest tip de moralitate, opunându-l celei a societății comerciale.

> Socialismul este o chestiune morală în sensul în care oferă un nou mod de a judeca actele umane sau, în termenii lui Nietzsche, o reevaluare a tuturor valorilor. (*Matériaux*; Sorel citează aici din prefața lui la traducerea franceză a unei lucrări a lui Saverio Merlino)

Noua moralitate prinde formă în cadrul clasei muncitoare, în condițiile capitalismului, și este de fapt o condiție care precede revoluția și schimbarea economică; în acest punct, Sorel este de acord cu Vandervelde, care afirmă că o victorie a muncitorilor fără o transformare morală radicală va face ca lumea să decadă într-o stare de suferință, cruzime și nedreptate cel puțin la fel de rea ca aceea din prezent. Principalele puncte în care se face simțită noua moralitate sunt familia, războiul și producția și în toate aceste sfere ea înseamnă o sporire a demnității, solidarității, eroismului, generozității și responsabilității personale. Sorel atribuie o importanță deosebită abstinenței sexuale și virtuților familiale, privind decăderea acestora din urmă ca pe o modalitate naturală de a întări societatea burgheză.

> Lumea va deveni un loc mai drept doar în măsura în care va deveni mai castă – cred că niciun lucru nu este mai sigur decât acesta. (*Ibidem*)

Idealul lui este acela al eroilor homerici, așa cum sunt aceștia priviți de Nietzsche.

6. Marxism, anarhism, fascism

Așa cum am observat deja, în opera lui Sorel relația valorilor cu ideile este foarte diferită de cea din lucrările marxiștilor ortodocși sau ale oricărui critic al marxismului. În această privință, Sorel se plasează pe o poziție unică. Atacurile lui la adresa reformismului sunt uneori foarte asemănătoare cu cele ale stângii social-democrate ortodoxe, dar critica lui la adresa ortodoxiei marxiste

are multe în comun cu cea a anarhiștilor. El atacă anarhismul dintr-un punct de vedere marxist, dar îl critică totuși în unele privințe pe Marx din poziția lui Bakunin sau a lui Proudhon. Clasificările clasice ale gândirii socialiste nu se aplică în cazul lui.

La fel ca Marx, Sorel nu privea socialismul doar ca pe o formă mai bună de organizare socială, ci și ca pe o transformare completă a fiecărui aspect al vieții, moralității, gândirii și filosofiei; socialismul nu era un simplu set de reforme, ci o reinterpretare a existenței umane. În opinia lui Sorel, socialiștii din vremea sa nu erau interesați de natura umană și de scopul final al vieții. Ei au adoptat metafizica superficială a liber-cugetătorilor din secolul al XVIII-lea și nu au reușit să-și dea seama care era importanța răului în istoriosofia lui Marx; optimismul lor raționalist i-a împiedicat să egaleze Biserica în ceea ce privește înțelegerea oamenilor, dar era necesar ca socialismul să ofere toate valorile pe care le oferea Biserica dacă voia să aibă succes. Urmându-l pe Gustave le Bon, Sorel nu a ezitat să îi atribuie socialismului un caracter religios și charismatic: sub acest aspect, poziția lui este diferită de cea a lui Marx, cel puțin în raport cu *Capitalul.*

Pentru Sorel, marxismul era mai presus de orice poezie a Marii Apocalipse pe care el o identifica cu revoluția socială. El nu a combătut reformismul pentru că era ineficient – dimpotrivă, știa că era eficient –, ci pentru că era prozaic și lipsit de eroism. El credea în caracterul de clasă al socialismului și în rolul unic al producătorilor ca agenți ai revoluției. Proletariatul, ca o sectă militantă, trebuie să își păstreze în primul rând independența față de societatea existentă. Sorel visa la o societate liberă, adică la o asociație de producători fără șefi, ale cărei valori fundamentale să provină din faptul că era preocupată de producția materială; pe de altă parte, Marx credea că marea reușită a socialismului va fi cucerirea timpului liber, permițându-le oamenilor să se dedice în mai mare măsură muncii creative, pe măsură ce orele de muncă necesare producției materiale se vor reduce. Marx își punea speranța în tehnologie, crezând că aceasta va elibera omenirea de grijile existenței materiale; Sorel, dimpotrivă, privea activitatea productivă ca pe sursa demnității umane, iar dorința de a fi liber de asemenea griji nu era, pentru el, mai bună decât hedonismul burghez. Marx era un raționalist în măsura în care credea în socialismul științific, crezând, așadar, că o analiză rațională a economiei capitaliste va demonstra că aceasta urma să fie înlocuită inevitabil cu un sistem colectiv; el credea, de asemenea, în continuitatea civilizației. Sorel privea ideea necesității istorice a

socialismului ca pe o formă a *Weltgeist*-ului hegelian; el accepta teoria spontaneității a lui Bergson și susținea nevoia unei rupturi complete în continuitatea culturală, dar, în același timp, dorea să păstreze tradițiile familiei și solidarității tribale. Modul arbitrar în care a abordat el marxismul poate fi observat în definiția clasei, pe care i-o atribuie lui Marx, ca „o colectivitate de familii unite prin tradiții, interese și viziuni politice, care are un anumit grad de solidaritate astfel încât să poată fi privită ca formând o singură personalitate, o ființă înzestrată cu rațiune și care se comportă ca atare" (*Matériaux*).

Sorel nu s-a declarat niciodată anarhist; anarhiștii din vremea lui nu erau foarte definiți sub aspectul clasei, dar tindeau să obțină sprijinul lumpenproletariatului și al *inteligheției* declasate. O mișcare condusă de avocați, ziariști și studenți nu avea în mod evident nimic de-a face cu sindicalismul revoluționar, așa cum îl înțelegea Sorel, iar el avea o aversiune și față de grupurile anarhiste de orientare bakuninistă care combinau metodele conspirative cu principii autoritare. În același timp, el împărtășea cu anarhiștii premisa lor fundamentală legată de nevoia de a elimina toate instituțiile statului, precum și refuzul lor de a lua parte la viața parlamentară sau de a sprijini „socialismul politic". De la Bakunin încoace, ideea că socialismul „politic" sau „de partid" era doar preludiul unei noi tiranii și că „dictatura proletariatului", ca formă de organizare statală, însemna supunerea muncitorilor față de despotismul politicienilor de profesie era o trăsătură constantă a propagandei anarhiste, accentuată, de exemplu, de Machajski. Sorel era în armonie și cu acei anarhiști care insistau asupra „revoluției morale", ca o parte integrantă a revoluției sociale.

> Social-democrația este aspru pedepsită astăzi pentru că a luptat atât de mult împotriva anarhiștilor care au încercat să facă o revoluție a minților și a inimilor. (*Matériaux*; extrasul provine din comentariul la o scrisoare de-a lui Proudhon către Michelet)

Naționalizarea mijloacelor de producție era în sine lipsită de valoare în privința emancipării muncitorilor, pentru că nu făcea decât să sporească puterea politicienilor asupra producătorilor.

Poate să pară ciudat că un scriitor care a atacat atât de aprig ideile de patriotism, instituție de stat și organizație de partid a ajuns să fie recunoscut ca un ideolog al promițătoarei mișcări fasciste, care ar fi oferit justificări funcționarilor și apologeților unei tiranii naționaliste brutale, cu atât mai mult cu cât, spre deosebire de Nietzsche, Sorel accepta doctrinele fundamentale ale

marxismului. Cu toate acestea, legătura lui cu fascismul este reală, deși era imposibil să percepi primele indicii ale fascismului italian, prezente deja în 1912, cu ochii celor care au fost martori la cel de Al Doilea Război Mondial. Tot ceea ce este legat de revoluție și de societatea postrevoluționară liberă în opera lui Sorel aparține, este adevărat, domeniului „mitului", care nu lasă din principiu loc pentru discuții sau explicații. Fascismul și-a extras puterea din sentimentul de disperare și dintr-o dorință de schimbare fundamentală, din deziluzia produsă de democrație și din neîncrederea în posibilitatea reformei, din nevoia obscură de ruptură radicală cu ordinea existentă a lucrurilor. Apelurile lui Sorel erau bine adaptate la condițiile spirituale în care s-a dezvoltat fascismul. El nu și-a propus niciodată să planifice o nouă ordine, ci să fie mesagerul unei catastrofe. A justificat o ruptură în continuitatea civilizației în numele unei culturi mai bune, o întoarcere la sursele populare ale legislației și moralității; prin aceasta, a demonstrat involuntar că un atac la adresa întregii culturi existente este, de fapt, o invitație la barbarie dacă nu se bazează pe valori deja existente și pe o cunoaștere a ceea ce ar trebui să presupună noua ordine. Sorel lansează multe atacuri puternice la adresa naivității raționaliștilor, dar, dacă un atac asupra raționaliștilor nu se deosebește în mod clar de un atac la adresa rațiunii, dacă face apel la o *philosophie des bras* care nu diferă prea mult de o filosofie a brațului înarmat, atunci acest atac devine o revoltă împotriva minții și o banală pledoarie pentru violență. Justificarea violenței de către Sorel se lega, în viziunea lui, de versiunea sa războinică, fiind opusă celei a jandarmeriei, dar distincția este una extrem de subtilă, bazată pe stereotipuri literare și pe idealizarea eroilor greci și a vikingilor. O moralitate care privește violența în sine ca pe o sursă de eroism și măreție devine foarte ușor un instrument al despotismului. Același lucru e valabil și pentru critica pe care o aduce Sorel democrației parlamentare: era mult adevăr în ea, dar același lucru se poate spune și despre scrierile lui Hitler pe această temă. Critica la adresa corupției endemice, a abuzurilor, ipocriziei, certurilor meschine și competiției pentru slujbe, care erau deghizate în conflict de idei, toate acestea au fost denunțate de anarhiști, comuniști și fasciști în termeni foarte asemănători. Dar o critică a democrației care se învăluie în „mit" și nu oferă nicio alternativă tangibilă, ci doar absența sau negarea democrației, nu poate fi decât o apologie a tiraniei, cel puțin atunci când descinde, de pe tărâmul literaturii, în practica politică.

Ca un marxist declarat care a inspirat fascismul, Sorel este important prin faptul că destinul gândirii sale dezvăluie convergența dintre formele extreme ale radicalismului de dreapta și de stânga. Dacă frazeologia de stânga se mulțumește să atace democrația burgheză fără a oferi o democrație mai bună în locul ei, doar opunându-se raționalismului, fără să stabilească noi valori culturale, dacă susține o violență neîncadrată de limite morale, atunci programul ei este doar cel al unui nou despotism și este, în mod esențial, același cu cel al dreptei radicale. Când catastrofa finală este prezentată ca scop în sine sau chiar ca scop suprem, indiferent de consecințele pe care le poate produce, ca în doctrina lui Sorel, atunci rolul principal al proletariatului este acela de agent al unei răsturnări bruște, de tipul unui cataclism. Pentru că acesta [proletariatul] n-a reușit să-și joace rolul, Sorel s-a putut întoarce, fără a fi incoerent, spre naționalism ca spre o întruchipare mai promițătoare a cauzei, care, în ochii săi, era încă „revoluția totală", și nu națiunea. De aceea, felul pasional în care i-a apărat pe Lenin și pe bolșevici a fost extrem de ambiguu. El admira Revoluția Rusă ca pe o dramă apocaliptică, o lovitură mortală dată intelectualilor, un triumf al voinței de putere asupra presupusei necesități economice și o afirmare a tradițiilor moscovite locale asupra celor occidentale.

Lecția sângeroasă din Rusia va arăta tuturor muncitorilor că există o contradicție între democrație și misiunea proletariatului. Ideea unei guvernări a producătorilor nu va pieri; strigătul „moarte intelectualilor", pentru care bolșevicii sunt atât de mult insultați, ar putea, în cele din urmă, să fie adoptat de muncitorii din întreaga lume. Doar un orb nu vede că Revoluția Rusă reprezintă zorii unei noi ere. (*Matériaux*, post-scriptum la Prefața ediției din 1919)

În 1919, el scrie în apendicele la *Reflecții asupra violenței*:

Atunci când evenimentele din prezent vor trebui evaluate cu imparțialitate istorică, va fi recunoscut că bolșevismul a datorat o bună parte din puterea sa faptului că masele îl priveau ca pe un protest la adresa oligarhiei, a cărei principală preocupare fusese aceea de a nu părea că este rusă; la sfârșitul anului 1917, fostul purtător de cuvânt al Sutelor Negre a spus că bolșevicii au dovedit „că sunt mai ruși decât rebelii Kaledin, Rousski etc., care au trădat țarul și țara"…

Un istoric poate vorbi despre procesul de represiune revoluționară în Rusia doar dacă ține cont de caracterul moscovit al bolșevismului… tradițiile naționale au oferit Gărzilor Roșii precedente fără număr, pe care ei credeau că au dreptul să le imite pentru a apăra Revoluția (…) Dacă suntem recunoscători față de soldații romani pentru că au înlocuit

civilizațiile neputincioase, neproductive și ineficiente cu o civilizație ai cărei discipoli încă mai suntem în drept, literatură și construcția de monumente, cu atât mai recunoscător le va fi viitorul soldaților ruși ai socialismului!

Sorel știa puține despre doctrina leninistă; el îl admira pe Lenin ca pe un profet al Apocalipsei și pe Mussolini din același motiv. Era dispus să susțină tot ce părea eroic și promitea să distrugă sistemul detestat al democrației, al luptei de partid, al compromisului, negocierii și calculelor politice. El nu era interesat de problema meschină a bunăstării oamenilor, ci de descoperirea circumstanțelor cele mai propice pentru o răbufnire de energie. Criticul pătrunzător al raționalismului a sfârșit prin a fi admiratorul idolatru al unui mare Moloh, spre ale cărui fălci mulțimea – oarbă, fanatică și exaltată – mărșăluia într-o frenezie războinică, întru propria ei distrugere.

VIII

ANTONIO LABRIOLA: O ÎNCERCARE DE ORTODOXIE DESCHISĂ

1. Stilul lui Labriola

Antonio Labriola a jucat în Italia un rol similar cu cel al lui Plehanov în Rusia și cu cel al lui Lafargue în Franța. A fost primul exponent al marxismului de sistem din țara lui și a influențat în mod considerabil forma în care acesta avea să fie adoptat aici. În momentul în care a devenit marxist, Labriola avea deja o carieră de filosof. Deși a fost influențat în anii săi de formare mai ales de Hegel și Herbart, era puternic atașat de tradiția italiană și a imprimat trăsăturile particulare ale acesteia asupra versiunii sale de marxism. E important de semnalat și că el nu a fost niciodată un activist de partid, ci doar un publicist și un teoretician.

Din cauza fragmentării Italiei înainte de 1870 și a relativei sale înapoieri economice, mișcarea muncitorească a apărut aici mult mai târziu decât în restul Europei Occidentale. Ideile și sloganurile socialiste au figurat o vreme printre elementele unor ideologii radicale generale, care exprimau, între altele, și ceea ce marxiștii priveau ca pe aspirațiile tipice ale burgheziei „progresiste". Confruntați cu puternica opoziție a Bisericii și a clericalismului, socialiștii și radicalii burghezi s-au găsit „de aceeași parte a baricadei" pentru un timp mai îndelungat decât în alte țări și erau mult mai conștienți de valorile pe care le aveau în comun. Scindarea Italiei între o tabără catolică conservatoare și una progresistă a rămas fundamentală chiar și după ce mișcarea socialistă a devenit o forță politică organizată pe cont propriu. De aceea, în virtutea circumstanțelor istorice și a propriei sale istorii personale, Labriola a rămas puternic atașat de tradiția radicală italiană din politică și filosofie, cu cultul acesteia pentru figuri ca Garibaldi și Giordano Bruno.

Stilul filosofic al lui Labriola este, de asemenea, unul tipic italian, atât prin trăsăturile lui atrăgătoare, cât și prin cele mai puțin acceptabile. În patria lui Toma d'Aquino, poate mai mult decât în orice altă țară, filosofia seculară s-a rupt radical, începând cu secolul al XVI-lea, de modurile de gândire scolastică și de abilitățile logice. În afara scolasticismului târziu, puternic, dar steril, exista o aversiune pentru scheme și sisteme și o preferință pentru gândirea „globală", opusă analizei, o predilecție pentru eseurile discursive și un accent puternic asupra aspectelor didactice și retorice ale scrierii filosofice. Toate aceste tendințe pot fi regăsite în opera lui Labriola. Granițele dintre epistemologie, psihologie, etică și pedagogie sunt fluide, iar el nu pare a avea niciun interes pentru a face din filosofie un domeniu separat și autosuficient al gânditorilor profesioniști. Neîncrederea în specializare în cadrul umanismului, care se face și azi simțită în cultura italiană și în sistemul universitar italian, a fost sporită în secolul al XIX-lea de tendința hegeliană de a gândi în termeni globali și de a lega orice caz particular de o viziune largă, panoramică, asupra istoriei. În Italia, această tendință s-a aliat cu stilul universalist al Renașterii și cu atitudinea acelor *eroici furiosi* pentru care fiecare problemă specifică avea ca miză problemele fundamentale ale existenței.

Stilul literar și gândirea globală a filosofilor italieni, disprețul lor față de clasificările rigide, față de specializare și de ierarhiile dintre idei pot să explice succesul pe care l-a avut în Italia versiunea istoricistă, antipozitivistă a marxismului susținut de Labriola și, în generația următoare, de către Gramsci. Atracția exercitată de această formă de marxism, opusă celei pozitiviste și scientiste, nu a constat atât în faptul că ridica studiul problemelor sociale la rangul de știință naturală, ci în aceea că permitea interpretarea tuturor aspectelor culturii materiale și spirituale ca expresii sau manifestări ale unui singur proces universal sau ale unei anumite epoci istorice. Această propensiune de a pune în relație fenomenele sociale cu marile „totalități" istorice nu era specific marxistă, dar, în combinație cu alte principii, putea fi prezentată ca o parte naturală a materialismului istoric. În același timp, ea se potrivea tendințelor relativiste care par să fie o trăsătură unică a filosofiei italiene.

Asemenea generalizări sunt, desigur, foarte simplificate. Pozitivismul și scientismul și-au făcut și ele apariția în Italia și, odată cu Enrico Ferri, se poate vorbi și de o versiune scientistă, darwinistă și pozitivistă a marxismului. În Italia, într-un mod singular, a existat o perioadă în care pozitivismul și hegelianismul

erau mai curând unite decât divizate în efectul pe care îl produceau asupra societății: amândouă reprezentau gândirea raționalistă, radicală și laică împotriva reacțiunii clericale și erau de aceeași parte a diviziunii culturale care separa întreaga națiune. Cu toate acestea, dacă privim lucrurile din perspectiva noastră din prezent, s-ar părea că cele mai fertile surse ale vieții intelectuale italiene provin din tradiția istoricismului mai degrabă decât din scientism.

Era foarte dificil pentru italieni, fie că erau sau nu marxiști, să creadă într-o teorie a progresului istoric neîntrerupt, dat fiind că întreaga istorie modernă a țării lor părea să susțină contrariul. După cele trei secole de regres și stagnare care au urmat Contrareformei, întreaga *inteligență* radicală era pătrunsă de un sentiment al înapoierii culturale și economice a țării. Speranțele trezite de Risorgimento nu erau suficiente pentru a inspira convingerea că progresul era o consecință inevitabilă a „legilor istorice", iar filosofii italieni, inclusiv marxiștii, tindeau să fie mai sensibili față de diversitatea, complexitatea dramatică și imprevizibilitatea procesului istoric. Din acest punct de vedere, Labriola a imprimat asupra marxismului italian o atitudine sceptică față de explicațiile atotcuprinzătoare ale istoriei universale.

2. Notă biografică

Antonio Labriola (1843–1904) s-a născut la Cassino, ca fiu al unui profesor. A fost crescut cu idealurile Tinerei Italii (societatea secretă fondată de Mazzini) și a visat încă din tinerețe la independența și la unificarea țării sale. În 1861, a intrat la Universitatea din Napoli, unde a fost influențat de hegelianism, ai cărei principali exponenți în Italia erau Bertrando Spaventa și Augusto Vera. Într-un eseu publicat ulterior de Croce, Labriola i-a criticat pe Zeller și pe neokantieni și a susținut că doctrina lui Kant fusese în final depășită de hegelianism. După absolvire, a început să predea la o școală din Napoli, oraș în care a și trăit până în 1874. Prima lui lucrare filosofică din această perioadă a fost o analiză a „teoriei afectelor" a lui Spinoza (1865). În 1869, a scris o lucrare mai elaborată asupra filosofiei socratice, care a câștigat un premiu în cadrul unui concurs organizat de Academia de Științe Morale și Politice din Napoli. Și-a continuat studiile și a devenit specialist în filosofie, istorie și etnografie; era interesat și de psihologia asociaționistă a lui Herbart, pe care a și adoptat-o în mare măsură, și de scrierile lui Vico, care l-au influențat toată

viața. După 1870, a intrat în lumea jurnalismului politic, scriind într-un stil liberal și anticlerical. În 1873, a publicat lucrările *Libertatea morală* și *Moralitate și religie*, care dovedesc deja o îndepărtare de perspectiva hegeliană, chiar dacă nu sunt în niciun fel marxiste. În anul următor, a fost numit profesor la Roma, unde avea să-și petreacă tot restul vieții predând, scriind și participând la toate controversele importante ale vremii sale.

Convertirea lui la marxism nu a fost bruscă, ci treptată. În 1889, Labriola scria într-o expunere, intitulată *Despre socialism*, că a început să critice liberalismul încă din 1873, pentru ca, în 1879, să îmbrățișeze o „nouă credință intelectuală", în special în baza studiilor sale din ultimii trei ani. Eseul lui *Despre ideea de libertate* (1887) nu manifestă nicio tendință marxistă clară, dar scrierile lui din anii 1890 reflectă punctul de vedere al unei „școli" specifice. *Despre socialism* este o declarație politică explicită, în care autorul critică democrația burgheză și apără socialismul internaționalist, cauza proletariatului mondial. Cea mai cunoscută lucrare marxistă a sa este *Eseuri despre concepția materialistă asupra istoriei*, care conține o prezentare generală a materialismului istoric și o discuție asupra *Manifestului Comunist*; cea din urmă a fost publicată în 1896, iar la ediția a doua din 1902, Labriola a adăugat un articol polemic împotriva cărții lui Masaryk despre fundamentele marxismului. Această lucrare a fost imediat tradusă în franceză și a devenit un tratat clasic al literaturii marxiste europene. Labriola intenționa să scrie o a patra secțiune, bazată pe prelegerile lui din 1900–1901, care să ofere o prezentare generală a secolului al XIX-lea. Nu a trăit suficient de mult pentru a-și realiza acest proiect, dar părțile pe care le-a scris au fost publicate de marele său discipol, Benedetto Croce, în 1906, în cadrul unei colecții a lucrărilor nepublicate sau mai puțin cunoscute ale lui Labriola, intitulată *Diverse scrieri despre filosofie și politică*, în timp ce notele rămase au fost publicate în 1925 de Luigi dal Pane, care a scris ulterior și o monografie a lui Labriola. Filosofia marxistă a acestuia din urmă este schițată și într-o colecție de scrisori către Sorel, publicată în 1897 sub titlul *Discuții despre socialism și filosofie*. Este demn de notat că, dintre multele articole pe care Labriola le-a publicat în ultimii cincisprezece ani de viață, unele îi scot clar în evidență poziția marxistă (critica la adresa lui Bernstein și Millerand, articolul despre diferența dintre socialism și radicalism), în timp ce altele ar fi putut fi la fel de bine scrise de un raționalist radical (prelegerea asupra libertății științei, discursul comemorativ despre Giordano

Bruno). Și în această privință, Labriola este diferit de marxiștii ortodocși germani, care își declarau loialitatea ideologică în fiecare frază pe care o scriau.

3. Scrieri timpurii

Eseul lui Labriola asupra „teoriei afectelor" a lui Spinoza nu are o importanță specială, fiind doar un rezumat, util pentru predarea filosofiei, a părții relevante din *Etica*. Merită notat că el scoate în evidență fundalul moral al metafizicii lui Spinoza și perspectiva naturalistă generală a acestuia, adăugând că semnificația doctrinei lui Spinoza constă în faptul că neagă temeiul metafizic al judecăților de valoare și derivă cele mai nobile impulsuri umane din egoism, care este considerat unica forță creativă; Spinoza încearcă, de asemenea, să susțină categoria libertății în limitele concepției deterministe despre univers.

Eseul despre Socrate, o lucrare mult mai importantă, este o disertație erudită și în parte polemică asupra ideii, împrumutată de la Hegel și Zeller, că accesul la gândirea lui Socrate se face prin Xenofon, și nu prin Platon, și că trebuie să rezistăm tentației de a atribui metafizica lui Platon filosofului care i-a fost maestru. Labriola îl privește pe Socrate în primul rând ca pe un pedagog și îi interpretează personalitatea în termenii contradicțiilor interne ale culturii ateniene. El nu încearcă să descopere concepțiile metafizice implicite ale lui Socrate, ci să descrie ideile articulate în mod conștient în gândirea sa. În opinia lui Labriola, activitatea lui Socrate trebuie înțeleasă ca o încercare de a rezolva conflictul dintre conservatorismul tradițional, pe de o parte, și scepticismul și relativismul produse de diversitatea și bogăția culturii ateniene, pe de alta. Umanismul și relativismul sofiștilor erau un simptom al prăbușirii comunităților tradiționale, în timp ce Socrate încerca să descopere niște norme absolute ale moralității, independente de ființele umane. El nu era pe deplin conștient de cât de mult depășeau căutările sale orizontul valorilor tradiționale, dar, în realitate, căuta o nouă interpretare a lumii care să ofere sprijin în polemica împotriva sofiștilor. Convingerea lui Socrate privind inadecvarea cronică a cunoașterii umane era necesară pentru a-i justifica demersul de căutare a unor norme morale și cognitive absolute și independente de deciziile arbitrare ale indivizilor. Această căutare a fost manifestată mai ales în reevaluarea conceptului de divinitate, care l-a făcut – alături de Eschil, Pindar și Sofocle – vestitorul unei noi conștiințe religioase, care se întorcea treptat de la tradițiile vechii mitologii la monoteism. Dar funcțiile divinității socratice erau exclusiv morale; aceasta trebuia să fie depozitara valorilor absolute, o dovadă împotriva relativismului și subiectivismului. În același fel, cercetările logice

ale lui Socrate și încercările sale de a elucida concepte nu proveneau dintr-o curiozitate dezinteresată, ci erau stimulate de același obiectiv pedagogic; de aici și disprețul lui față de științele naturale. Socrate nu a avut intenții metafizice, era un pragmatic pur; cu toate acestea, a oferit un fundament pentru teoria ideilor și metafizica Binelui ale lui Platon.

Ideile lui Labriola cu privire la Socrate ilustrează convingerea sa de inspirație hegeliană, care a devenit o parte a marxismului său, că ideile filosofice sunt expresia nevoilor istorice schimbătoare, apărute din contradicțiile interne ale unei anumite faze a civilizației. Influența lui Hegel este vizibilă, alături de cea a lui Kant și cea a lui Herbart, și în tratatul lui Labriola despre libertatea morală. Aceasta este o lucrare obscură atât în privința demonstrației, cât și a concluziilor sale, ceea ce se întâmplă de obicei cu abordările filosofice ale acestui subiect. Cu toate acestea, este evident că Labriola privește problema privitoare la liberul-arbitru (*liberum arbitrium*) ca pe una greșit formulată și că, în manieră hegeliană, încearcă să înlocuiască problema libertății ca indiferență cu cea a libertății concepute ca acord între alegere și conștiință. El încearcă astfel să distingă între determinism și fatalism, dar nu trece dincolo de niște formulări generale vagi. El privește ca pe o evidență indiscutabilă regula kantiană care face judecățile morale complet independente de factorii utilitari și de evaluarea rezultatelor acțiunilor umane. Imperativul obligației este implicat în libertatea morală, care se realizează în acte de supunere conștientă față de acest imperativ. Totuși, din moment ce voința umană este rezultatul mai multor factori sociali și psihologici, ea este asaltată de aspirații spirituale aflate în conflict, iar libertatea ei nu constă într-o capacitate potențială de a se autodetermina după cum voiește, ci într-o alegere reală care se conformează unei norme absolute. Spre deosebire de animale, ale căror acțiuni sunt determinate doar de puterea obișnuinței sau de o dorință sau alta, omul este liber în sensul în care are o conștiință morală care îi permite să reziste pornirilor sale naturale. Faptul, și nu doar posibilitatea abstractă, că se poate autodetermina în acest fel ne dă dreptul să îl numim „liber“. Labriola protestează explicit la adresa „naturalizării“ conștiinței umane și a ideii că aceasta ar consta într-o simplă colecție de instincte care pot fi „în ultimă instanță“ atribuite nevoilor animale. Totuși, la fel ca Herbart, el respinge ideea sufletului ca entitate metafizică sau a puterilor spirituale separate și se mulțumește să analizeze motivațiile care conduc la o exprimare sau la o negare a libertății, în funcție de măsura în care ele se

conformează sau nu conștiinței individuale asupra imperativului moral. Nu există, într-un sens strict, nicio contradicție între principiul cauzalității și libertatea morală, cu condiția să privim actele umane, în maniera lui Leibniz, ca fiind autodeterminate (și nu ca determinate extern, mecanic sau „natural") sau, pe urmele lui Schopenhauer, ca o cauzalitate „văzută din interior". Dacă privim lucrurile astfel, este ușor de observat că libertatea poate fi și trebuie să fie scopul educației care induce o conștiință morală și o transformă într-un obicei. A trata libertatea ca pe o calitate înnăscută a sufletului nu este doar înșelător, ci și dăunător în practică, pentru că suspendă obligația de a-i educa pe oameni să fie liberi; o asemenea educație este obiectivul suprem al statului, care, în forma lui ideală, este, mai presus de toate, o instituție pedagogică.

Eseul despre *Moralitate și religie* atestă o clară influență a lui Kant și, într-o măsură mai mică, influența lui Hegel. Eseul conține trei argumente principale. În primul rând, „judecățile practice" nu pot fi derivate din cele teoretice și nu pot fi întemeiate nici pe premise psihologice (conținutul unei conștiințe morale empirice), nici pe cele utilitariste, ci trebuie să fie *a priori*; moralitatea este întemeiată pe acele judecăți practice care intră cel mai mult în contradicție cu dorințele instinctuale. Multiplicitatea opiniilor morale este un fapt empiric și nu contrazice afirmația că există o singură moralitate *par excellence*. În al doilea rând, valorile morale aparțin în mod exclusiv voinței bune, privită ca autonomă în toate privințele, inclusiv în relația ei cu o voință ipotetică a lui Dumnezeu; imperativele morale bazate pe voința lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat morale din moment ce implică supunerea unei voințe față de alta. În al treilea rând, moralitatea este pe deplin independentă față de credința religioasă. Religia este o parte universală a vieții spirituale, care nu poate fi separată de aceasta, iar raționaliștii care critică o anumită formă istorică își ratează ținta atunci când atacă religia în general. Scopul religiei este să „compenseze cu o formă diferită de idealism discordanța dintre exigențele noastre morale și lumea naturală în care trăim". Ea poate susține, așa cum și face, valorile morale și conștiința morală, dar nu contribuie cu nimic la conținutul normelor etice, care trebuie derivate din surse independente de orice revelație sau mitologie. Credința religioasă își are propriul său câmp de activitate și poate coexista liber cu alte forme de viață spirituală, cu condiția să fie respectată diviziunea funcțiilor; sistemul de educație nu trebuie opus sentimentelor religioase, ci trebuie, dimpotrivă, să le încurajeze. Dar simțul natural al bunătății,

independent de opiniile religioase și metafizice, este un fundament suficient pentru moralitate. Acest simț nu este nici un produs al cunoașterii din moment ce judecățile de valoare sunt radical diferite de actele cognitive, iar normele morale nu trebuie derivate din observația științifică. Conștiința morală implică niște idealuri care sunt, într-un fel, contrare cursului natural al lucrurilor; validitatea lor nu depinde de factori empirici, deși conținutul acestor idealuri variază în funcție de circumstanțele sociale și psihologice.

Retrospectiv, se poate spune că atracția lui Labriola pentru marxism și socialism a fost o consecință firească a profilului său intelectual și că, atât în filosofie, cât și în politică, ea a reprezentat o consolidare și o precizare a unor tendințe deja existente. În filosofie, el a fost influențat considerabil de doi profesori foarte diferiți: Hegel și Herbart. De la cel dintâi a învățat să gândească în termenii marilor concepte istorice și să interpreteze valorile culturale ca pe niște manifestări ale epocilor istorice cărora le aparțin, să adopte o perspectivă relativistă și să privească ideile ca pe niște instrumente istorice mai degrabă decât ca pe întruparea subiectivă a unor modele ideale. Hegel l-a învățat pe Labriola și să accepte categoria progresului, privind, în același timp, procesul istoric ca pe un spectacol tragic. Dimpotrivă, Herbart i-a transmis o îndoială față de metafizică și filosofie speculativă și încredere în psihologia empirică privită ca o știință necesară interpretării civilizației. Din punct de vedere politic, socialismul lui Labriola își avea sursa în poziția lui anticlericală radicală și în identificarea lui cu cauza poporului. Totuși, chiar și în perioada lui marxistă, anticlericalismul său era combinat cu o înțelegere și cu o anumită simpatie pentru sentimentul religios, deși nu și pentru Biserica privită ca o instituție sau ca un instrument politic.

4. Filosofia istoriei

Dincolo de rolul său de propagandist, poate fi privit Labriola ca un teoretician independent sau ca autorul unei versiuni proprii a marxismului? Un cititor prost dispus al lucrărilor sale ar putea comenta că unica diferență dintre el și ortodocșii timpului său constă în felul vag și ininteligibil în care autorul își exprimă concepțiile. Dar, dacă citim cu mai multă atenție și bunăvoință, putem concluziona că această tendință spre generalitate a stilului său nu este datorată doar unei preferințe pentru retorică în locul preciziei gândirii, ci și unei neîncrederi în formule definitive și unei convingeri că marxismul nu este o raționalizare și o

sistematizare autosuficientă și „finală“ a istoriei, ci mai curând un îndrumar pentru înțelegerea problemelor umane; acesta trebuie să fie imprecis, pentru a nu degenera într-un dispreț dogmatic față de varietatea forțelor implicate în istorie, reducând astfel complicatele procese sociale la câteva categorii „universale“ anemice. Singularitatea marxismului lui Labriola nu constă atât într-o combinare a tezelor expuse în lucrările sale, cât în elasticitatea și deschiderea formulelor generale care îi permit marxismului să se îmbogățească prin idei provenite din alte surse. Este probabil mai ușor să descrii filosofia lui Labriola prin elementele de ortodoxie dură care lipsesc din ea. Contrar afirmației lui Togliatti, Labriola nu a încercat să facă din marxism un sistem integrat și independent, ci a dorit să mențină un anumit grad de imprecizie astfel încât să prevină osificarea doctrinei într-o stare de automulțumire și într-o iluzorie stăpânire a cunoașterii universale. El a luat în serios descrierea socialismului științific ca teorie „critică“, nu în sensul în care ataca alte doctrine, pentru că și secta cea mai obscurantistă poate face asta și, cu cât este mai obscurantistă, cu atât atacul va fi mai violent, ci în sensul că nu privea niciun adevăr ca etern, recunoscând că toate principiile stabilite erau provizorii, o teorie aptă să renunțe la ideile sale sau să le modifice dacă experiența ar dicta acest lucru.

Specific pentru Labriola este că a abordat marxismul din punct de vedere istoric, și nu sociologic. Pentru el, marxismul nu presupunea descoperirea relațiilor generale și permanente între aspectele vieții sociale deduse artificial, ci descrierea unui proces istoric real, unic și singular, ținând cont de varietatea forțelor care participă la el. Așa cum a scris în prelegerile sale din 1902–1903…

> … istoria este întotdeauna preocupată de eterogen, de națiuni care cuceresc alte națiuni, de clase care oprimă alte clase, de preoți care domnesc asupra laicilor și de laici care profită de preoți. Toate acestea sunt fapte sociologice, dar ele nu pot fi cuprinse într-o schematizare sociologică, ele pot fi înțelese numai empiric, și aceasta este dificultatea cea mai mare a cercetării istorice. Abstractizările sociologiei nu ne oferă niciun indiciu cu privire la motivele pentru care, în procesul general de dezvoltare a claselor burgheze, numai în Franța s-au produs evenimentele pe care le numim „Marea Revoluție“.

Labriola nu credea, așadar, că noțiunea de „clasă“ ne permite să interpretăm întreaga istorie trecută și chiar să prevedem viitorul. El accepta premisa marxistă că indivizii nu își aleg legăturile sociale după voința lor și se opunea iluziei raționaliste că

fenomenele sociale pot fi reconstruite pe baza comportamentului deliberat al indivizilor. Legăturile sociale nu sunt rezultatul intenției nimănui.

> Societatea este un dat *a priori* din moment ce nu știm nimic despre om ca *ferus primaevus*. Datul originar este societatea ca întreg; clasele și indivizii apar ca elemente ale acestui întreg și sunt determinate de acesta. (*Da un secolo all'altro*, VI)

Dar una este să recunoști obiectivitatea legăturii sociale și cu totul altceva este să pretinzi că ea poate fi redusă la o simplă relație între clase. Labriola critică schemele istoriei, care o reprezintă ca pe un proces uniform, continuu și autonom, pe baza acestor patru chestiuni fundamentale: independența principiului național, caracterul ireductibil al sentimentului religios, discontinuitatea progresului și imprevizibilitatea viitorului.

Naționalitatea nu înseamnă pentru Labriola numai o realitate socială *sui generis*, ci și o valoare *sui generis*, ireductibilă, la alte legături sau valori. Așa cum îi scria lui Sorel (14 mai 1897)…

> … limbajele nu sunt numai niște variante accidentale ale unui Volapük universal, ci dimpotrivă, sunt mult mai mult decât niște metode externe de exprimare și de comunicare a gândurilor și sentimentelor. Ele determină condițiile și limitele vieții noastre interioare, care, din acest motiv, dar și din altele, se exprimă în forme naționale, și nu doar în forme accidentale. Dacă există „internaționaliști" care nu sunt conștienți de aceasta, ei pot fi numiți amorfi sau confuzi, cum sunt cei care nu își extrag cunoașterea din surse apocaliptice vechi, ci din Bakunin, maestrul aparențelor, care dorea chiar și egalizarea sexelor.

În prelegerile sale din 1903, Labriola a folosit împărțirea hegeliană a națiunilor în pasive și active din punct de vedere istoric, dar nu a încercat să justifice acest lucru în termeni specifici marxismului. Categoria națiunii nu este, după el, doar o chestiune de gândire tactică (deși el pleda, desigur, în favoarea autodeterminării, mai ales pentru Italia și Polonia), ci este o realitate istorică independentă; în acest punct, el este în dezacord cu majoritatea marxiștilor.

Cât despre religie, deși Labriola a fost mai puțin explicit în timpul perioadei sale marxiste decât în lucrarea *Moralitate și religie*, sentimentele religioase (distincte față de sistemele teologice și de instituțiile bisericii) nu erau privite ca o simplă iluzie a minților primitive sau ca o tradiție care înșela omenirea sau ca rezultatul unei situații temporare de clasă. Într-o prelegere despre educația publică (1888), el apăra școlile laice, dar sublinia că nu dorește introducerea unor elemente antireligioase.

> Este o nefericire istorică faptul că îl avem în țara noastră pe Papa, un conducător spiritual care pretinde putere pământească, dar să nu adăugăm la această nefericire și pe aceea care ar rezulta din transformarea a zeci de mii de educatori în antipapi.

Problema nu era în niciun caz una pur politică. În mod esențial, nu exista nicio opoziție între religie și alte forme de cultură.

> Cultura nu este inamicul manifestării sincere și sănătoase a spiritului și, în mod cert, nu este o barieră în calea sentimentelor religioase profunde. Acestea nu au nimic de-a face cu sistemele teologice impuse de ortodocși sau cu domnia preoților; într-adevăr, aș merge mai departe și aș spune că toate formele de preoție care conduc la formarea unei caste și a unui sistem de privilegii sunt o negare a acestor sentimente.

În mod similar, în prelegerea *Despre socialism*, a declarat că socialiștii sunt cei mai credincioși discipoli ai lui Isus și singurii creștini ai epocii contemporane. Acestea nu sunt doar niște artificii retorice, iar asta se poate vedea din notele lui Labriola pentru prelegerile sale, care aveau să fie publicate în ultima parte a *magnus opus*-ului său asupra materialismului istoric:

> Este religia un fapt permanent sau este doar o invenție, o aberație și o înșelătorie? Cu siguranță, este o nevoie. Greșeau, așadar, raționaliștii secolului al XIX-lea? Da. Nu este, prin urmare, adevărat că ultimul secol a fost o epocă a științei? Acest lucru este valabil numai în parte. Este, deci, imposibil să suprimi religia? Faptul că, uneori, ea este suprimată dovedește o anumită teză, fără însă a-i defini limitele. Este adevărat că omul nu va putea deveni niciodată stăpânul lumii naturale și istorice în virtutea intelectului său, autonomiei sale morale și sensibilității lui estetice? Da și nu.

Aceste remarci nu sunt suficient de clare pentru a servi ca bază pentru o teorie explicită a religiei. Ele indică, totuși, că Labriola nu a acceptat niciodată viziunea marxistă convențională potrivit căreia religia ar fi o autoiluzionare explicabilă istoric și un instrument al mistificării în vederea unor interese de clasă și că ea ar fi destinată să dispară atunci când se vor estompa antagonismele de clasă și când mințile vor deveni mai luminate. Labriola distingea între clericalism și raționalizări teologice ale credinței, pe de o parte, și sentimentul religios, pe de altă parte, și părea să îl privească pe acesta din urmă ca pe o formă permanentă a culturii spirituale. Această poziție este, în sine, suficientă pentru

a justifica îndoiala cu privire la apartenența lui la tabăra marxistă, după criteriile vremii sale. Este adevărat că, într-o scrisoare adresată lui Sorel pe 2 iulie 1897, el scrie că oamenii viitorului…

> … vor renunța probabil la orice explicație transcendentală a problemelor practice ale vieții cotidiene din moment ce *primus in orbe deos fecit timor.*

Dar aceasta nu intră în contradicție cu observațiile citate mai sus, pentru că el nu privea sentimentul religios ca oferind niște „explicații": nu era rolul religiei, credea el, să rivalizeze cu știința sau să îi uzurpe rolul în vreun fel.

Cât despre ideea de „progres", Labriola o consideră necesară pentru înțelegerea istoriei, dar subliniază că rolul ei este unul pur normativ. El a respins în mod repetat prejudecata că istoria este o relatare a progresului continuu, în special dacă presupune că istoria nu cunoaște regresul sau că toate civilizațiile trebuie să treacă prin aceleași stadii de dezvoltare. În *Probleme ale filosofiei istoriei* (1887), el observă că această credință în progres era o superstiție care a luat locul teologiei și a fost încurajată de filosofia monistă a istoriei dezvoltată de Hegel; această superstiție a devenit însă un pat al lui Procust pentru științele istorice preocupate de formele vieții sociale, cum erau dreptul, limbajul și arta. De fapt, nu existau nicio unitate a istoriei și nicio tendință constantă către progres.

> Primele centre ale civilizației sunt numeroase și nu pot fi reduse printr-o manevrare abilă; aceasta înseamnă că sursele vieții civilizate nu pot fi aduse la o identitate a formei sau a originii. Civilizațiile, legate de anumite relații, se dezvoltă după propriile lor tradiții și prin schimbul reciproc al valorilor; trebuie, de aceea, să recunoaștem că factorii primari au puterea de a modifica influențele secundare (…) Referirea atentă la toate aceste serii separate și independente de evenimente, la toți acești factori care rezistă simplificării, la toate aceste coincidențe neintenționate (…) face să pară foarte improbabilă, și chiar iluzorie, presupunerea că la rădăcina întregului ar sta o unitate reală, un subiect permanent al experienței care constituie sensul esențial al fiecărui impuls și activitate din timpurile cele mai îndepărtate până în prezent.

Pe scurt, nu există niciun „sens" general al istoriei, nicio raționalizare a cursului acesteia.

> Observarea mersului umanității ne obligă să recunoaștem că există și progres, și regres; multe națiuni au fost distruse, multe întreprinderi au dat faliment și mult efort uman a fost irosit în zadar.

Ideea progresului ne permite să spunem că anumite lucruri s-au îmbunătățit – de exemplu, sclavia a fost abolită, oamenii sunt egali în fața legii –, dar aceasta nu este o lege universală a progresului și, de fapt, nici nu există asemenea legi.

> Oamenii au încercat să extindă la întreaga rasă umană schema tranziției de la o economie a sclavilor la o economie a supușilor și apoi la una a salariaților, elaborată în Franța, dar cei ce vor folosi această formulă sacră nu vor înțelege nimic, de exemplu, despre Anglia secolului al XIV-lea. Și cum rămâne cu bravii norvegieni care nu au fost niciodată nici sclavi, nici supuși? Cum se face că, în Germania de dincolo de Elba, șerbia a apărut și s-a dezvoltat după Reformă sau că burghezia europeană a instituit sclavia în America? (*Da un secolo all'altro*, VI)

În perioada lui marxistă, Labriola credea mai mult ca oricând că această categorie a progresului nu este inerentă evenimentelor, ci este doar un mod de a le interpreta, care ne oferă o perspectivă de evaluare, fără să decurgă chiar din fapte.

Acest lucru are o importanță specială atunci când ținem cont de trecut și de viitor. Labriola credea că există bune temeiuri pentru a aștepta instaurarea socialismului, dar credea și că viitorul nu era dinainte stabilit. O remarcă din ultima sa lucrare este îndreptată nu doar împotriva lui Hegel, ci și împotriva celor mai obișnuite interpretări ale marxismului:

> Cea mai judicioasă și mai solidă obiecție împotriva tuturor sistemelor filosofiei istoriei este cea avansată de Wundt, și anume, că nu știm unde se sfârșește istoria. Altfel spus, dacă l-am înțeles corect, nu putem privi niciodată istoria ca pe un întreg desăvârșit. (*Ibidem*)

Și mai departe:

> Socialismul este o realitate activă atât timp cât este manifestarea și strigătul de război al unei lupte reale, dar, atunci când începe să privească profețiile despre viitor ca pe o măsură și un criteriu ale prezentului, devine doar o utopie. (*Ibidem*)

Din moment ce Labriola pune în discuție continuitatea, unitatea și regularitatea procesului istoric, ne putem întreba în ce fel acceptă el filosofia marxistă a istoriei. Labriola se declară un materialist istoric, dar interpretează flexibil acest concept, la fel ca relația dintre bază și suprastructură. După el, esența materialismului istoric este conținută în două propoziții. În primul rând, oamenii au creat instituțiile legale și politice „în conformitate cu structura economică dominantă". În al doilea rând, ideile morale și religioase „corespund întotdeauna anumitor condiții sociale"; această a doua propoziție este descrisă de el ca

fiind „mai ipotetică“ și el derivă din ea concluzia neașteptată că „istoria religiei și a eticii este o psihologie, în sensul larg al termenului“ (prelegeri din 1902). În lucrarea sa principală, afirmă că istoria este bazată pe dezvoltarea tehnologică și că ideile „nu cad din cer“, că, „în ultimă instanță“, ideile morale corespund condițiilor economice ș.a.m.d. Asemenea formulări laxe puteau fi regăsite în literatura marxistă, dar, la sfârșitul secolului [al XIX-lea], erau deja nespecifice marxismului, cu excepția trimiterii lui Engels la determinarea „în ultimă instanță“, al cărei înțeles nu a fost niciodată elucidat. Lucrarea lui Labriola despre materialismul istoric este în linii mari o critică a ceea ce el privea fiind interpretările vulgare ale marxismului, înțeles ca teorie a „preponderenței“ sau a „dominației“ sau a „factorului economic“ în istorie. Procesul istoric, susține el, se dezvoltă „organic“, iar așa-numiții „factori“ ai acestuia sunt niște abstractizări convenționale, și nu niște realități sociale. Ei sunt necesari istoricului ca instrumente conceptuale și pentru a-și delimita sfera de cercetare, dar nu trebuie ipostaziați în forțe istorice separate, ca un preludiu la momentul în care li se atribuie o prioritate cauzală asupra restului. Evenimentele istorice nu pot fi „traduse“ în termeni economici, deși „în ultimă instanță“ pot fi explicate prin intermediul structurilor economice, iar aceste structuri pot, pe termen lung, să dea naștere unor instituții legale și politice „corespunzătoare“.

În general, trebuie recunoscut că Labriola nu a reușit să reducă obscuritatea principiilor generale ale materialismului istoric chiar dacă a încercat să le ofere un sens cât mai puțin dogmatic cu putință. La fel ca Engels, el credea în relația de interdependență dintre toate domeniile umane de activitate și în forța independentă a tradiției cristalizate a instituțiilor și ideologiilor. Nu este totuși limpede care sunt limitele pe care le pune determinării de către „structurile economice“ și cât de mult diferă materialismul istoric înțeles în acest fel de afirmația, devenită deja loc comun la sfârșitul secolului al XIX-lea, că atât instituțiile, cât și ideile sunt influențate de relațiile de producție.

O altă trăsătură definitorie a ideilor lui Labriola – exprimată, la rândul ei, în generalități – este opoziția față de interpretarea naturalistă a istoriei. În viziunea lui Labriola, a spune că istoria umană este o continuare a istoriei naturale este o afirmație atât de abstractă, încât este total lipsită de sens. Obiectul istoriei este mediul artificial pe care oamenii l-au creat și care, la rându-i, acționează asupra lor. Legăturile sociale, este adevărat, se

constituie independent de intențiile umane, dar ființele umane se dezvoltă atât activ, cât și pasiv determinând condițiile istorice și fiind, la rândul lor, determinate de ele.

Observațiile în acest sens („omul este atât subiectul, cât și obiectul istoriei“ etc.) sunt mult prea vagi pentru a servi ca bază pentru o metodă de cercetare. Marxiștii care le folosesc se referă în general la ele ca la o „dialectică“, de parcă acest termen ar avea un sens mai larg decât formulele universale ale simțului comun, de genul „nu doar… ci și“, „atât… cât și“, „pe de-o parte… pe de altă parte“ ș.a.m.d. Un materialism istoric formulat în termeni atât de diluați poate să contrasteze cu tipul de istorie cum este cea a Sfântului Augustin, care leagă totul de planurile Providenței, dar nu constituie o metodă specifică menită să presupună ceva diferit de ceea ce este dispus să recunoască orice istoric.

În ce privește semnificația socialismului, Labriola nu pare să treacă dincolo de formulele clasice ale socialiștilor din vremea lui. El se referă la proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție, la dreptul la muncă, la abolirea competiției, la principiul „fiecăruia după merite“. Aceasta nu implică renunțarea la realizările lumii moderne în privința emancipării politice sau a drepturilor individului. Socialiștii nu își propun să aboleasc libertatea și egalitatea în fața legii, ci să le îmbogățească prin înlăturarea sclaviei și a inegalității care rezultă din privilegii și din proprietatea privată. Tendința generală a socialismului este să descentralizeze puterea și instituțiile economice, și nu să le centralizeze. Statul va dispărea odată cu încetarea luptei de clasă; socialismul va elimina incidentele neprevăzute din viața oamenilor. Deși susține toate acestea, Labriola evită să se angajeze față de „necesitatea istorică“ a socialismului. El scrie că sistemul capitalist „pregătește calea“ pentru o societate socialistă, că ideile socialiste nu sunt o condamnare morală a exploatării capitaliste, ci recunoașterea unei tendințe istorice, și că socialismul nu este o „critică subiectivă a lucrurilor, ci descoperirea autocriticii lor inerente“. Din toate acestea nu decurge totuși o credință în caracterul inevitabil al unui viitor socialist. Labriola nu susținea nici că socialismul poate să apară numai în urma unei revoluții violente, ci spera că noile forme sociale vor putea fi implantate treptat, pornind de la „fondul comun de instituții liberale“ (prelegeri din 1902), deci o viziune apropiată de „evoluționismul“ lui Bernstein. Este adevărat că el se opunea revizionismului într-o scrisoare adresată lui Hubert Lagardelle, publicată în Le Mouvement Socialiste, dar motivele opoziției lui sunt neclare, cu excepția faptului că îl acuză pe Bernstein că scrie în același timp

despre orice, că este purtătorul de cuvânt al celor care abandonează socialismul dezamăgiți de faptul că schimbările nu se produc destul de repede. În același fel, polemicile lui Labriola cu scriitori ca Masaryk, Croce și Sorel, care pretindeau că marxismul era învins, au un caracter foarte general și sunt mai curând niște declarații de loialitate față de tabăra marxistă decât niște contribuții obiective la apărarea lui.

Unul dintre motivele care au contribuit, după propria sa mărturisire, la trecerea sa la marxism a fost dezaprobarea speculațiilor metafizice și a spiritului de sistem; el a subliniat și rolul pozitivismului în a oferi o bază pentru o filosofie care „nu anticipează realitatea, ci este conținută în ea" (scrisoare către Sorel, 24 mai 1897). Ideea că filosofia este revelarea de sine a realității mai degrabă decât căutarea intelectuală a unei esențe ascunse apare frecvent în scrierile lui Labriola, legată de poziția specială a marxismului, ca filosofie a praxisului. Labriola a folosit acest termen într-un sens diferit de majoritatea marxiștilor ortodocși, care se mulțumeau cu comentariile lui Engels despre rolul practic al activității umane ca mijloc de verificare a validității cunoașterii și de identificare a problemelor științifice care aveau nevoie de soluții.

> Procesul praxisului cuprinde natura sau evoluția istorică a omului, dar, când vorbim despre praxis dintr-un punct de vedere integral, presupunem depășirea opoziției dintre teorie și practică, așa cum este ea înțeleasă în mod simplist. (Labriola către Sorel, 10 mai 1897)

Materialismul istoric…

> … are ca punct de plecare praxisul, adică dezvoltarea caracterului eficient și, în calitatea ei de teorie a omenirii muncitoare, tratează chiar știința ca pe o muncă. (Labriola către Sorel, 28 mai 1897)

Aceste remarci sunt, la rândul lor, destul de disparate și reflectă mai curând o tendință a spiritului decât o teorie precisă. Se poate spune totuși, într-un mod foarte general, că Labriola concepe activitatea intelectuală umană, fie că e vorba de filosofie sau de știință, ca pe un aspect al vieții practice, și nu ca pe căutarea unui „adevăr" care așteaptă să fie descoperit; istoricismul său nu admite astfel nicio valoare cognitivă cu excepția celor pragmatice, articulate din punctul de vedere al societății și istoriei și opuse individului. Cu alte cuvinte, el pare să creadă că gândirea umană este o parte a procesului istoric, și nu o descriere a lumii care poate pretinde o acuratețe „obiectivă" independentă de timp și de circumstanțe. Istoricismul de acest fel se descurcă fără noțiunea de

adevăr transcendental și atribuie un caracter funcțional întregii cunoașteri umane. Dacă aceasta era viziunea lui Labriola, atunci el era de acord cu tânărul Marx, și nu cu pozitivismul lui Engels. Pentru că, dacă praxisul semnifică tot ce înseamnă rolul omului în cadrul istoriei, valoarea producției intelectuale, privită ca un aspect al acelui tot, trebuie măsurată prin capacitatea minții de a „exprima" situațiile istorice schimbătoare, și nu prin corespondența dintre un univers „obiectiv" și descrierea lui. Acest mod de gândire a fost mai târziu dezvoltat de Gramsci, probabil sub influența lui Labriola.

Critica lui Labriola la adresa agnosticismului are o direcție similară. El nu a adoptat atitudinea naivă a lui Engels, care susținea că, atunci când învățăm ceva care ne era necunoscut înainte, „lucrul în sine" devine „un lucru pentru noi", ci considera că agnosticismul nu este atât fals, cât lipsit de sens. Viziunea lui era că mințile noastre pur și simplu nu pot cuprinde categoria Incognoscibilului, astfel încât orice formulă agnostică presupune un concept căruia nu îi poate fi atribuită nicio semnificație. „Nu putem gândi decât cu privire la ceea ce este dat în experiență, în sensul său cel mai larg al termenului", astfel îi scria el lui Sorel în 24 mai 1897, iar în scrisoarea următoare și-a explicat concepția mai pe larg.

> Tot ceea ce este cognoscibil poate fi cunoscut și va fi cunoscut „la infinit" și tot ceea ce este incognoscibil nu ne interesează în sfera cunoașterii (...) Presupunerea că mințile noastre pot înțelege, așa cum există *in actu*, diferența absolută dintre ceea ce poate fi cunoscut și ceea ce nu poate fi cunoscut este o pură fantezie.

De aici și absurditatea lui Herbert Spencer, care vorbea despre Incognoscibil ca despre limita cognoscibilului și presupunea implicit că poate fi cunoscut ceva despre Incognoscibil. Această critică este în acord cu viziunea funcțională și istorică asupra cunoașterii a lui Labriola și cu felul său de a privi cogniția, nu ca pe o descoperire a secretelor Ființei „în sine", ci ca pe o articulare a comportamentului practic al societăților omenești. Din acest punct de vedere, nu poate exista în mod cert o categorie cum este cea a Incognoscibilului. Dar Labriola nu a încercat, așa cum ar fi trebuit, pe baza propriilor sale premise, să descopere semnificația socială și istorică a agnosticismului: el s-a mulțumit să îl stigmatizeze ca pe o „abandonare lașă", chiar dacă nu a acceptat explicația grosolană că era un simptom al declinului civilizației burgheze.

În ciuda disprețului său față de metafizică și a „umanizării“ și istoricizării radicale a cunoașterii, Labriola nu a avansat nicio teorie asupra „sfârșitului filosofiei“. În opinia lui, acordul filosofiei cu știința era un rezultat ideal, care nu putea fi însă anticipat în viitorul apropiat; între timp, reflecția filosofică își avea propriul său scop, de a anticipa probleme care nu au fost încă abordate de știință sau, așa cum a observat Herbart, de a construi concepte generale care oferă unitate rezultatelor experienței.

* * *

În ciuda impreciziei scrierilor sale, Labriola a jucat un rol important în istoria marxismului. El a fost primul care a încercat reconstruirea marxismului ca o filosofie a praxisului istoric, tratând praxisul ca pe un concept prin care ar trebui interpretate toate aspectele vieții umane, inclusiv activitatea intelectuală și produsele sale. El s-a opus, de aceea, ideologiei scientiste care domina în marxismul vremii sale. Doctrina schițată în lucrările sale a fost resuscitată în secolul al XX-lea, printre alții de Gramsci și Lukács, inspirați de publicarea lucrărilor timpurii ale lui Marx. Această variantă de marxism a reanimat ideea umanismului ca perspectivă epistemologică, ce tratează istoria umană ca pe limita cunoașterii tangibile și subliniază din nou aspectul relativist al doctrinei marxiste.

IX

LUDWIK KRZYWICKI: MARXISMUL CA INSTRUMENT AL SOCIOLOGIEI

Teoreticienii marxiști pot fi împărțiți în două mari categorii intelectuale. Prima este formată din teoreticienii interesați în principal de marxism, care studiază problemele filosofiei, istoriei, economiei sau sociologiei în scopul de a demonstra corectitudinea marxismului. Ei sunt, s-ar putea spune, niște marxiști profesioniști, preocupați de susținerea doctrinei în fiecare ramură a gândirii umane. Ei pot interpreta marxismul în moduri diferite, dar fiecare dintre ei vrea să demonstreze că versiunea sa este cea mai apropiată de spiritul marxismului, privit ca un întreg preexistent. Ei sunt impregnați de „ortodoxie" în sensul că, indiferent de interesele lor, nu uită niciodată că scopul tuturor străduințelor lor îl reprezintă apărarea și aclamarea doctrinei ai căror custozi sunt. Ei privesc în general marxismul ca pe ceva autosuficient, care răspunde oricărei nevoi, și rareori fac referire la o altă filosofie fără a o critica (desigur, cu excepția scriitorilor premarxiști care au fost canonizați drept „surse"). În perioada de care ne ocupăm aici, reprezentanții de seamă ai acestui tip de marxism erau Plehanov, Lafargue, Lenin și Rosa Luxemburg.

Cea de-a doua categorie include sociologi, filosofi și istorici care folosesc concluziile marxiste ca pe un instrument ajutător pentru a soluționa problemele propriilor lor discipline. Marxismul este pentru ei un mijloc, și nu un scop; ei nu sunt interesați să îi demonstreze corectitudinea, ci să înțeleagă fenomenele sociale. Aceștia nu sunt considerați niște ortodocși de către marxiștii din prima categorie, care îi tratează cu suspiciune și neîncredere, realizând că nu se poate conta pe ei în susținerea cauzei la un moment dat. Ei nu presupun că marxismul conține implicit răspunsuri la toate întrebările importante și că este

suficient să le abordezi așa cum trebuie pentru a le găsi; sunt indiferenți față de puritatea doctrinară și sunt dispuși să folosească atât operele marxiste, cât și pe cele nemarxiste.

Ludwik Krzywicki a fost unul dintre membrii de seamă ai celei de-a doua categorii. Cele mai multe dintre lucrările sale sunt scrise integral în poloneză, cu excepția câtorva traduceri în rusă și a unor contribuții minore în alte limbi și, din acest motiv, el nu a avut nicio influență directă asupra curentului principal al marxismului european. Cu toate acestea, în Polonia a exercitat o puternică influență intelectuală și morală asupra a două sau trei generații ale *inteligheției* și a jucat rolul principal în familiarizarea cu conceptele marxiste a cercetătorilor din științele sociale și umane.

Krzywicki a aparținut ultimei generații în care era posibil ca o persoană extrem de talentată și harnică să stăpânească aproape întreaga cunoaștere contemporană cu privire la problemele sociale. În consecință, el a acoperit un domeniu extrem de larg ca profesor, cercetător și publicist. Subiectele lucrărilor sale includ arheologia slavă, demografia și statistica, basmele pentru copii și folclorul, societățile primitive, literatura modernă, detaliile vieții politice și economice din multe țări ale lumii, problemele familiei, religiei și educației, psihologia artistului, parapsihologia, agricultura și problemele comerțului exterior. Principala lui zonă de interes au fost totuși antropologia socială, credințele și obiceiurile popoarelor primitive și psihologia comunităților. El a acordat o mare atenție fenomenelor patologiei sociale, în care spera să discearnă cauze și efecte mai puțin evidente în condiții normale: cazuri de iluzionare în masă, infecție morală, halucinație colectivă, panică, masacru, extaz, frenezie religioasă și politică, psihologia martirilor, sadicilor și canibalilor. Stilul lui literar, dincolo de câteva articole din tinerețe, este descriptiv, lipsit de agresivitate, dar impregnat de ideologie: sentimentul de solidaritate cu cei oprimați, repulsia față de societatea capitalistă în care totul este de vânzare, dezgustul față de civilizația urbană și visul unei societăți unificate prin bunăvoință, după modelul comunismului primitiv. Totuși, el nu s-a implicat în activități de partid și a aparținut numai pentru scurtă vreme mișcării socialiste.

1. Notă biografică

Ludwik Krzywicki (1859–1941) s-a născut la Płock, în Polonia rusească; la fel ca majoritatea membrilor *inteligheției* poloneze

din generația sa, aparținea unei familii de nobili decăzuți (*szlachta*). A crescut în atmosfera represiunii care a urmat insurecției de la 1863, caracterizată prin teroare polițienească, rusificare susținută a sistemului de învățământ și un climat general de nemulțumire neputincioasă. Clasele latifundiare erau într-un declin economic și cultural; pe de altă parte, industria era în plină ascensiune. Din punct de vedere politic și cultural, Polonia Rusească nu a început să-și revină până la sfârșitul deceniului opt al secolului al XIX-lea. Între timp, ca un rezultat al dezvoltării industriei și al frângerii speranțelor legate de o eliberare politică rapidă, a apărut sloganul „muncii organice"; viața națională a Poloniei trebuia reconstruită prin intermediul educației, activității industriale, aptitudinilor tehnice și atitudinilor raționaliste în locul romantismului, rebeliunii și conspirației. Baza filosofică a acestei poziții era pozitivismul evoluționist, așa cum era prezentat de Spencer, Darwin și Taine. Krzywicki, ca tânăr publicist, a făcut din el primul obiect al atacurilor sale, în timp ce, în aceeași perioadă, grupuri tinere de studenți începeau să caute noi ideologii inspirate de naționalism sau de socialism.

În 1878, Krzywicki s-a înscris la Universitatea din Varșovia, unde a studiat matematica. În timp ce era încă student, a intrat în contact cu ideile socialiste, la început sub forma lor saint-simonistă; la universitate, a citit *Capitalul* și a fost convins de argumentele conținute în el. Împreună cu Stanisław Krusiński (1857–1886) și Bronisław Białobłocki (1861–1888), care studiaseră în Rusia, Krzywicki a fondat primul grup marxist din Polonia și a prezentat ideile acestuia publicului cititor; nici el, nici colegii lui nu erau totuși niște marxiști ortodocși în sensul strict. Białobłocki publica eseuri despre estetică și teoria literaturii sub influența lui Cernîșevski, în timp ce Krusiński avea o formație în principal pozitivistă și scientistă. Amândoi au murit prea tineri pentru a exercita vreo influență reală asupra gândirii marxiste. Împreună cu Krzywicki, ei au avut un contact sporadic cu primul partid socialist polonez, cunoscut sub denumirea de Proletariatul. Acesta era o organizație ilegală, fondată în 1881 de Ludwik Waryński printre alții; a fost dezmembrată de autorități în 1885 și liderii lui au fost spânzurați, fiind primii din lunga serie de martiri pentru cauza socialismului marxist. (Ideile socialiste erau prezente în viața intelectuală poloneză de mai bine de jumătate de secol, mai ales în rândurile acelor *émigrés* care fugiseră din Polonia după insurecția din 1830.)

Krzywicki și-a început cariera de publicist în 1883 cu câteva articole în care îi critica pe Herbert Spencer și pe discipolii săi polonezi. În același an, a fost exmatriculat de la universitate pentru că a luat parte la o demonstrație politică. A emigrat la Leipzig, unde a pregătit pentru publicare o traducere poloneză a volumului I al *Capitalului* realizată de grupul Krzywicki–Krusiński; aceasta a apărut în reprize între anii 1884 și 1890. După ce a studiat antropologia, sociologia și economia politică la Leipzig, Krzywicki a plecat în Elveția (unde i-a întâlnit pe câțiva dintre emigranții socialiști germani și ruși, inclusiv pe Kautsky și Bernstein) și, la începutul anului 1885, a ajuns la Paris. În această perioadă, a publicat câteva articole scrise într-un spirit marxist-revoluționar, în revistele poloneze ale emigranților.

În 1885, s-a întors în Polonia, dar, pentru a evita arestarea, a stat timp de un an în Galiția (aflată sub dominație austriacă). Spre sfârșitul anului 1886, s-a mutat în Płock și, la mijlocul anului 1888, s-a stabilit în Varșovia, scriind enorm și luând parte la numeroase activități educative, atât legale, cât și subversive. Organizațiile socialiste clandestine erau atunci recreate în Polonia; Krzywicki era strâns legat de Uniunea Muncitorilor Polonezi, fondată în 1889, care se concentra asupra luptei economice. Atunci când mișcarea muncitorească s-a dezvoltat despărțindu-se în două tabere ostile, PPS și SDKPiL, Krzywicki nu a devenit membrul niciuneia dintre ele, deși publica din când în când în revistele PPS-ului. Între 1890 și 1910, scrierile lui politice au căpătat o tonalitate mai blândă, pentru că gândirea lui se orienta în direcția socialismului evoluționist. În această perioadă, el a scris și cele mai importante studii ale sale despre materialismul istoric, publicate în 1923 sub titlul *Studii sociologice*, și câteva cărți de etnografie și antropologie: *Popoare. O schiță de antropologie etnică* (1893), *Un curs de antropologie sistematică. Rase fizice* (1897), *Rase psihice* (1902), *Înțelepciunea popoarelor primitive* (1907), „Sociologia lui Herbert Spencer“ (în Przegląd Filosoficzny, 1904). Articolele lui pe teme literare și cele despre civilizația urbană au fost colectate în volumul *În abis* (1909).

Cu excepția unor vizite la Berlin și în Statele Unite în anii 1892–1893, Krzywicki a rămas în Varșovia până la izbucnirea Primului Război Mondial, devenind o autoritate recunoscută în problemele științifice și sociale. După război, a predat la Universitatea din Varșovia și în alte locuri și a fost director al Institutului pentru Economie Socială, care studia condițiile din Polonia pentru a elabora recomandări economice și care, în 1922, a produs sub coordonarea lui Krzywicki primele analize serioase

ale vieții sociale și economice din Rusia sovietică. În perioada postbelică, a renunțat total la ideea de revoluție și, la fel ca majoritatea socialiștilor europeni, privea regimul sovietic ca pe o încercare de a încălca legile economice. El a rămas totuși până la sfârșit un socialist, crezând că idealurile socialiste ar putea fi realizate treptat prin raționalizarea și democratizarea economiei capitaliste. A continuat, de asemenea, să creadă în validitatea criteriilor marxiste principale pentru studiul condițiilor sociale. A murit la Varșovia în timpul ocupației germane.

2. Critica teoriei biologice a societății

Scrierile lui Krzywicki din 1880 au dus la o largă răspândire a marxismului în Polonia, fără a contribui prea mult la dezvoltarea teoriei, și au urmat, în linii mari, versiunea standard a materialismului istoric. Tonul lor este în general polemic. În critica sa la adresa lui Spencer și a darwinismului social, Krzywicki susținea că evoluționiștii, construind modele de societate după tiparul unui organism viu, propagau, de fapt, ideologia solidarității de clasă, străduindu-se să pună capăt luptei de clasă și închizând ochii în fața disoluției legăturilor tradiționale din societatea sfâșiată de contradicții și de competiție. El s-a împotrivit și ideilor social-darwiniste la care făceau apel ideologii Școlii de la Manchester. Competiția și conflictul social nu puteau fi tratate ca un caz particular al luptei biologice pentru supraviețuirea celui mai puternic; ele nu erau cauzate de condiții biologice, ci de anarhia producției, care era o fază a dezvoltării sociale, și nu o lege eternă a naturii. Nici nu era adevărat că cel mai puternic supraviețuia în condițiile capitalismului; ceea ce asigura supraviețuirea nu era, de regulă, abilitatea, ci privilegiul. Krzywicki a atacat și cu alte ocazii concepția biologică asupra societății, de exemplu în replica sa la filosofia rasială a istoriei a lui Gobineau și la conceptul antropologic de „națiune“ și la teoria criminalității dezvoltată de Lombroso. Așa-numitul „spirit al rasei“ nu era, susținea Krzywicki, o categorie biologică, ci o moștenire a condițiilor istorice. Caracterul rasial nu putea explica schimbările din cadrul instituțiilor sociale sau faptul că acestea erau diferite în societăți identice din punct de vedere rasial sau asemănătoare în societăți cu rase diferite; dar toate aceste lucruri puteau fi explicate dacă instituțiile și ideologiile sociale erau privite ca dependente de schimbările metodei de producție și de schimb. Cât despre națiuni, Krzywicki era de acord cu Kautsky: acestea nu erau entități antropologice, ci culturale, și, în

consecință, istorice. În Europa, ideea națională era în principal creația clasei comerciale, pentru care un stat-națiune centralizat oferea un cadru legal avantajos; este adevărat că unitatea etnică a precedat dezvoltarea piețelor naționale, dar acestea din urmă au stimulat conștientizarea etnicității.

În același fel, susținea Krzywicki, teoriile la modă ale lui Lombroso erau viciate de faptul că se bazau pe o abordare de clasă, și nu pe una științifică; medicul italian susținea că instinctul criminal era cauzat de ereditate și de trăsături antropologice înnăscute, pe când, în realitate, acesta era produsul condițiilor sociale, al sărăciei și ignoranței.

Ideologia anarhistă era la rândul ei bazată pe niște teorii biologice eronate. Era o greșeală să susții că anarhismul era diferit de socialism doar în privința mijloacelor, împărtășind totuși cu acesta scopul luptei. Anarhiștii credeau într-un conflict permanent între individ și societate și priveau istoria ca pe un proces în care ființele umane erau în mod constant aservite de instituții. Ei refuzau, din acest motiv, să ia parte la o luptă care implica folosirea instituțiilor parlamentare și politice, preferând să își folosească toate forțele pentru a paraliza mașinăria existentă a statului, în speranța că instinctele benevole ale oamenilor vor fi suficiente pentru a desființa privilegiile și oprimarea. Proclamând sloganul: „Cu cât mai rău, cu atât mai bine“, anarhiștii priveau toate mijloacele ca legitime, inclusiv jaful, și acceptau cu entuziasm în rândurile lor lumpenproletariatul și alte elemente declasate. Dimpotrivă, socialiștii nu priveau dezvoltarea socială în termenii patologiei, ci în cei ai unei evoluții necesare, și așteptau ca eliberarea individului să fie realizată nu de instincte de amabilitate sau de precepte morale eterne, ci de ființe umane care exercitau o autoritate colectivă asupra forțelor naturii. Anarhismul era, în opinia lor, o revoltă sterilă a formelor precapitaliste de producție, duse la faliment de concentrarea progresivă a capitalului.

3. Perspectivele socialismului

Atacul lui Krzywicki era îndreptat, în cele din urmă, împotriva tuturor doctrinelor și mișcărilor de solidariste, fie că acestea tindeau spre un pseudosocialism creștin, combătând capitalismul în numele instituțiilor feudale și căutând o soluție pentru probleme sociale într-un sistem de tutelare a muncitorilor, fie că erau ideologii democratice care evitau sistemul de clasă folosind conceptul nediferențiat de „popor“. Ceea ce acești democrați

numeau „popor“ consta în mai multe straturi care nu erau totdeauna în acord: muncitori, țărani bogați, mici comercianți, meșteșugari etc. Doar în înapoiata Polonie era posibil să supraviețuiască o asemenea formă vagă de democrație; în țările mai dezvoltate, diferitele straturi se separaseră și se aflau în conflict unele cu altele. Doar capitaliștii și clasa muncitoare își doreau cu adevărat progresul în sfera producției, în timp ce celelalte clase și, mai ales, țărănimea reprezentau niște forme depășite, condamnate să fie distruse prin dezvoltarea industriei moderne.

În toate aceste afirmații, perspectiva lui Krzywicki este aceea a marxismului clasic. El apără independența proletariatului, singura clasă care poate elibera societatea pe baza progresului tehnologic, și nu pe baza unor încercări disperate de a reinstaura sistemul precapitalist. El așteaptă cu încredere dispariția clasei de mijloc pe măsură ce crește concentrarea capitalului. Acceptă principiile fundamentale ale materialismului istoric și mai ales concepția după care dezvoltarea istorică are loc atunci când progresul tehnologic spontan intră în conflict cu sistemul politic și legal și inspiră idei care conduc la schimbarea acestui sistem. În toate societățile, începând cu cele mai barbare, distribuția bunurilor și, deci, diviziunea de clasă depind de modul de producție. Condițiile economice „explică“ apariția ideologiilor sau „sunt fundamentul“ instituțiilor politice; ideile morale și politice survin ca un răspuns la nevoile sociale, fiind formele necesare în care oamenii își reprezintă propriile lor interese și pe care sunt capabili să le unifice pentru a le apăra. Ideile nu sunt numai un instrument puternic al dezvoltării sociale, ci și o condiție necesară a schimbării instituționale; totuși, ele sunt secundare, în sensul că se nasc ca o articulare a unor interese inconștiente anterioare, și pot deveni instrumente ale coeziunii sociale numai dacă există deja condițiile materiale necesare acestei coeziuni: unitatea anumitor interese și divergența lor față de alte interese. Ideile care nu sunt înrădăcinate în acest mod în nevoile sociale sunt condamnate la eșec, și aceasta se aplică tuturor utopiilor și reveriilor legate de o societate perfectă. Dar ideile care organizează și pun în evidență condițiile de viață și nevoile oamenilor sunt necesare pentru distrugerea unei ordini sociale care a devenit o frână în calea progresului tehnic și, deci, un dușman al clasei care luptă pentru un asemenea progres.

În operele timpurii ale lui Krzywicki nu figurează revoluția socialistă și nici chiar în scrierile publicate departe de cenzura țaristă. Este evident, totuși, că el împărtășea și în această privință

concepția marxiștilor europeni ortodocși, și anume că, într-un anumit punct al dezvoltării, contradicția dintre progresul tehnologic și sistemul proprietății private va conduce la înlăturarea revoluționară a capitalismului. Criza nu poate fi produsă artificial, ci trebuie să fie rezultatul maturizării spontane a capitalismului; datoria socialiștilor era să organizeze conștiința de clasă a proletariatului și să preia, la momentul oportun, controlul asupra procesului revoluționar. Cu toate acestea, chiar și în această perioadă timpurie, Krzywicki nu părea să creadă în caracterul inevitabil al progresului sau al socialismului însuși. Într-un articol intitulat *Un plan de evoluție socială*, care a apărut în Glos în 1887, scria că noile forțe de producție nu reușesc întotdeauna să distrugă vechile societăți, o dovadă în acest sens fiind India, unde sistemul de castă s-a dovedit mai puternic decât alți factori și a condamnat țara la secole întregi de stagnare. În prefața sa la traducerea poloneză a cărții lui Kautsky despre *Doctrinele economice ale lui Karl Marx*, el afirma că noua ordine care va apărea din evoluția capitalismului și din polarizarea claselor ar putea fi produsă ori de proletariat, ori de burghezie. În primul caz, ar fi vorba de proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție; în cel din urmă, proprietatea privată și munca salariată ar continua să existe, dar ar fi subordonate organizației statale. În lucrările ulterioare, el a reluat de mai multe ori această teză. Idealul lui era o societate socialistă caracterizată în principal prin democrația industrială; el credea totuși că sistemul capitalist ar putea reuși să găsească remedii pentru anarhia producției și competiției, prin transformarea întregii producții într-un monopol de stat. Aceasta însemna un fel de capitalism de stat, mai mult sau mai puțin similar cu cel imaginat de Rodbertus sau Brentano; muncitorii s-ar bucura de protecție socială și ar fi introdusă planificarea economică, dar ar lipsi trăsăturile fundamentale ale socialismului, și anume abolirea muncii salariate și controlul asupra producției de către întreaga clasă muncitoare.

În analiza societății timpurii, Krzywicki dovedește o simpatie specială pentru comunismul primitiv, pe care îl consideră cel mai democratic sistem cunoscut în istorie. Lafargue, care îi împărtășea această opinie, nu era de profesie etnolog, dar interesul științific al lui Krzywicki era, fără îndoială, susținut de viziunea unei comunități a egalilor, uniți de respectul reciproc, o comunitate care evita munca de sclav. Cercetările lui erau bazate pe teoriile lui Lewis H. Morgan, a cărui lucrare clasică fusese tradusă în poloneză chiar de Krzywicki. Studiul societăților primitive, pe

care l-a continuat întreaga viață, l-a condus în timp la concluzii dificil de reconciliat cu materialismul istoric sau care, cel puțin, îi limitau aplicabilitatea.

4. Spirit și producție. Tradiție și schimbare

Krzywicki se considera un susținător al interpretării materialiste a istoriei. Cu toate acestea, atunci când trecem în revistă cele mai cunoscute expuneri ale sale cu privire la această teorie, suntem uimiți să descoperim cât de mari erau rezervele cu care accepta regulile istoriosofiei marxiste.

În primul rând, el privea materialismul istoric ca pe ceva independent de orice poziție filosofică, fie ea materialistă sau de altă natură. Pentru a sublinia acest lucru, se referea la „materialismul" istoric punând între ghilimele primul cuvânt, semnalând că îl privește ca pe ceva convențional și înșelător. El s-a ocupat foarte rar de probleme epistemologice sau metafizice, dar, din anumite articole (*Principiul economiei în filosofie*, 1886, *Qui pro Quo* în Widnokręgi [Orizonturi, 1914]), reiese clar că, asemenea multora dintre contemporanii săi, el a adoptat o poziție fenomenalistă, apropiată de cea a empiriocriticiștilor și a anumitor kantieni. El afirmă că noi înțelegem lumea în modul nostru uman propriu, trasând distincții și categorii care sunt instrumente de predicție, fără a fi niște realități obiective; noi creăm „obiecte" din impresii, distingem „forțe" în raport cu „materia" și impunem „legi" asupra naturii, după modelul legislației umane. Nu există de fapt nicio lege naturală independentă de percepția umană, ci putem exprima doar în limitele acestei percepții relațiile dintre fenomene, sub forma cauzelor și efectelor care permit predicția; toate aceste lucruri trebuie înțelese ca independente față de supozițiile metafizice, în special față de cele „materialiste". Întreaga evoluție a lumii este la origine o construcție a minții, iar motivul pentru care o proiectăm asupra realității este că în societatea de astăzi oamenii sunt slujitorii, și nu stăpânii mașinilor pe care le-au creat.

Natura „secundară" a fenomenelor mentale nu are, așadar, nimic de-a face cu vreo opoziție metafizică dintre spirit și materie, ci este un fapt sociologic a cărui semnificație este că nevoile materiale există înainte de a fi articulate în mod conștient.

Se pune însă întrebarea: Care sunt limitele între care suntem îndreptățiți să acceptăm dependența fenomenelor spirituale de condițiile „materiale" ale vieții? Krzywicki nu se referă aici la opoziția marxistă dintre bază și suprastructură, ci ilustrează cu

ajutorul unor exemple diferite, mai mult sau mai puțin clasice, modul în care schimbarea tehnologică produce anumite nevoi noi, care nu pot fi satisfăcute în cadrul ordinii legale existente. Noile probleme apar în mod spontan, dar pot fi rezolvate numai prin activitatea conștientă, cu ajutorul unei ideologii care joacă un rol indispensabil în organizarea forțelor sociale circumscrise de sistemul politic al zilei. În decursul istoriei, au apărut utopii arbitrare sau idealuri care nu aveau nicio legătură cu tendințele economice reale: acestea sunt doar niște „frânturi" ale procesului istoric. Ideile seminale ale istoriei nu operează prin nicio putere care le-ar fi inerentă, ci pentru că exprimă aspirațiile neconștientizate încă ale noilor segmente ale societății pentru care vechile condiții au devenit o cămașă de forță. Krzywicki explică, în acest fel, urmând un model clasic, principii ca libertatea personală și egalitatea în fața legii, condamnarea furtului, dreptul la împrumutul cu dobândă și cultul cunoașterii, toate rezultând din dezvoltarea comerțului și din sporirea importanței burgheziei în Europa Occidentală. El reamintește cazul lui Thomas Münzer, care a visat la o comunitate evanghelică egalitară, dar care, atunci când a fost vorba de reforme practice, nu a reușit să propună decât schimbări realizabile numai în măsura în care reprezentau interesele clasei comerciantilor.

Aceasta nu înseamnă totuși că fenomenele ideologice nu pot face altceva decât să „exprime" nevoile existente și să organizeze forțe deja prezente în societate. Materialismul istoric explică geneza ideilor sau, mai degrabă, a acelor idei care au avut un impact asupra istoriei. Dar ideea, odată ajunsă la maturitate, are o viață proprie și poate crea noi forțe sociale în țări în care condițiile materiale nu s-au dezvoltat suficient pentru a genera asemenea forțe în mod independent. Krzywicki evocă un asemenea caz uimitor de evoluție socială accelerată cu ajutorul ideilor importate din exterior: adoptarea codului civil roman de țările europene în Evul Mediu târziu. Acest sistem de drept aparținea unei societăți în care comerțul era instituționalizat, fiind, din acest motiv, potrivit pentru societatea medievală târzie, în care economia comercială câștiga rapid teren. Dar adoptarea legii romane a contribuit prin ea însăși la accelerarea procesului „material" care se afla într-o fază de început.

> Dar, pentru a ne reaminti de legea romană, dezvoltarea Europei ar fi putut întârzia cu câteva secole și ar fi urmat un curs diferit [dacă nu ar fi fost adoptată]. (*Mișcarea ideilor*, în Studii Sociologice, 1897)

Astfel, o doctrină legală sau orice altă ideologie, deși „secundară“ în momentul apariției sale, poate deveni mai târziu, în alte condiții, o forță „primară“, creativă, și nu doar un simplu barometru al schimbării, ci o cauză a acesteia. În același mod, ideologia socialistă din Rusia nu a fost rezultatul maturizării condițiilor sociale din acea țară; ea a fost importată din Occident și a contribuit la dezvoltarea condițiilor sociale, chiar dacă acest fapt a făcut-o să adopte o formă diferită, mult mai „subiectivistă“.

Un alt factor important care ne împiedică să presupunem existența unei corespondențe simple între formele materiale și cele spirituale ale vieții sociale este forța independentă a tradiției. Instituțiile, obiceiurile și credințele care sunt, la origine, încercări de a soluționa problemele vieții sociale se perpetuează de obicei într-o formă osificată și după ce s-au schimbat condițiile care le justificau existența. Supraviețuirile de acest fel se acumulează de-a lungul timpului, fiecare generație adăugând ceva nou, și rezultatul total, pe care Krzywicki îl numește „substratul istoric“, este o restrângere drastică a sferei de acțiune umană. Oamenii ajung să fie constrânși de niște forme depășite, mult după ce acestea ar fi putut să fie material respinse. Toporul de metal continuă să fie mult timp confecționat în forma ineficientă a celui de piatră; clădirile de piatră și mormintele le imită pe cele de lemn; așa cum a arătat Morgan, numele relațiilor de familie în cadrul limbajelor primitive reflectă un tipar care a încetat să existe în societatea respectivă. Noile forțe sociale se revoltă față de greutatea tradiției, confruntând legea istoriei cu legea naturii și standardele moștenite cu normele rațională, dar trecutul continuă să influențeze toate acțiunile și să țină în loc progresul social. Rezultatul final al oricărui proces istoric nu este cel care s-ar produce dacă unicul factor determinant ar fi „condițiile obiective“; el este puternic influențat de tradiții, obiceiuri, credințe, instituții, variații locale ale temperamentului sau de ceea ce numim „spiritul rasei“, care, la rândul lui, derivă din efectele pe termen lung ale mediului asupra naturii umane. În consecință, dezvoltarea societății variază la modul extrem și este greu să identifici o schemă uniformă a evoluției. Studiile lui Krzywicki asupra societăților primitive l-au condus la concluzia că nu există nicio lege universală și că sclavia, de pildă, nu era un stadiu necesar în toate cazurile. Ulterior, el a ajuns la deducția neașteptată că intențiile umane conștiente au un efect mai mare asupra proceselor sociale în societățile primitive decât în cele civilizate, pentru că cele dintâi sunt mai puțin împovărate de obiceiuri acumulate de-a lungul timpului și instituțiile și

legăturile sociale sunt, din acest motiv, mai puțin rigide. Această observație este în acord cu critica pe care Krzywicki o lansează de multe ori la adresa societății industriale, în care personalitatea umană este aproape complet subordonată legăturilor „reificate" și formelor impersonale de cooperare, iar creativitatea este asfixiată de puterea banilor. Această degenerare era vizibilă mai ales în marile orașe, unde individualitatea era scufundată într-o mare de mediocritate. La fel ca Engels și ca mulți alți autori socialiști din secolul al XIX-lea, Krzywicki credea că unul dintre efectele principale ale noii ordini vor fi dezurbanizarea omenirii și întoarcerea citadinilor, de la orașe, „înapoi la natură". El nu definea socialismul în termeni metafizici, dar spera că munca și creativitatea umană vor înceta să depindă de condițiile comerciale și că relațiile umane vor fi din nou spontane și directe. Critica sa la adresa literaturii contemporane se bazează pe aceeași opoziție între legături sociale personale și anonime; modernismul în artă părea a fi pentru el produsul tipic al culturii marilor orașe, o rebeliune împotriva omnipotenței valorii de schimb și degradării ființelor umane până la statutul unor mașini. Totuși, aceasta era o revoltă sterilă, pentru că singurul ei răspuns la cultura utilitaristă îl reprezentau fuga de lume și refugierea într-o atitudine subiectivă de, *soi-disant*, independență.

În scrierile lui Krzywicki, se poate discerne o tensiune între două teme persistente. Pe de-o parte, el utilizează mult categoria „progresului", adică extinderea controlului uman asupra forțelor naturii; pe de altă parte, subliniază că, pe măsură ce sporește acest control, relațiile umane devin tot mai degradate și impersonale, spiritul ajunge să depindă de obiecte și se reduce tot mai mult spațiul pentru creativitatea umană. El spera, fără îndoială, la fel ca Marx, că socializarea producției va face posibilă reconcilierea stăpânirii omului asupra naturii cu nevoile vieții sale personale și că va realiza o sinteză între acestea. Krzywicki nu a dezvoltat însă această temă, iar atracția lui pentru popoarele primitive și viața rurală (deși în alte locuri insistă asupra sărăciei sale) pare să trădeze un regret pentru inocența pierdută și pentru viața „naturală".

Un alt factor care limitează într-o anumită măsură primatul istoric al forțelor de producție este acela că „selecția naturală" persistă în domeniul psihologic chiar și după ce au dispărut condițiile care au făcut-o necesară. Condițiile istorice fac inutile, de exemplu, tipurile psihologice ale girondinilor și iacobinilor și rezultatul acestei selecții poate produce la rândul său un efect asupra istoriei. Selecția biologică poate fi importantă, la rândul ei,

în această privință. Un exemplu ar fi canibalismul, pe care Krzywicki, urmându-l pe Krafft-Ebing, îl privește ca fiind, de regulă, o formă patologică a libidoului sexual mai curând decât efectul superstiției și al lipsei de hrană; oricare ar fi cauzele sale, se pare că selecția naturală produce indivizi umani patologici care au înclinații canibale impregnate în structura lor.

Comparând afirmațiile lui Krzywicki despre importanța diferitelor forțe în cadrul procesului istoric, descoperim că rolul forțelor de producție și al relațiilor de producție în determinarea schimbării este restricționat în atât de multe feluri, încât este greu să armonizezi concepția lui cu canonul marxismului din vremea sa. Niciun proces specific și niciun eveniment particular nu pot fi explicate doar prin dezvoltarea forțelor de producție sau prin conflictul dintre acestea și condițiile politice din moment ce întotdeauna există și o serie de factori diferiți: demografia, geografia, psihologia, tradiția (aceasta mai presus de toate) și ideile care provin din afara societății date. Din același motiv, nu poate exista nicio schemă istorică valabilă pentru toate societățile și nici ceva de genul necesității istorice. Ce anume mai este, așadar, valabil din ideea că procesul istoric depinde de schimbarea tehnologică? Krzywicki nu recurge la o formulă vagă, de genul determinării „în ultimă instanță" a lui Engels. Concepția lui poate fi, probabil, explicată cel mai bine în felul următor. Toate procesele sociale sunt rezultatul unor cauze extrem de diverse, care includ progresul tehnologic; trăsătura specială a acestuia din urmă este că, cel puțin în societățile „istorice", schimbările producându-se mai întâi în domeniul tehnologiei, schimbarea tehnologică este, în general, cel mai rapid agent de schimbare. El nu menționează „primatul" acestui factor, dar acesta poate fi totuși afirmat, în sensul că unele trăsături importante ale instituțiilor politice și legale, deși nu toate, sunt create de nevoile umane care apar în urma progresului din domeniul producției. Cât despre caracterul „secundar" al produsului ideologic, acesta nu înseamnă că *toate* ideile filosofice, religioase și sociale au apărut pentru a răspunde nevoilor materiale (din moment ce multe utopii, de exemplu, nu servesc unui asemenea scop) sau că importanța socială a unei idei este în mod necesar proporțională cu asemenea nevoi (pentru că ideile însele pot stimula procese sociale în ordinea „materială"). Faptul că ideile și doctrinele sunt numite „secundare" pare să însemne numai că cele care se dovedesc mai eficiente în controlul asupra pasiunilor umane, dorințelor și energiilor își datorează puterea legăturilor „materiale" preexistente în care sunt implicate ființele umane,

independent de voința sau de intenția lor. Aceasta este, desigur, o versiune mult diluată a materialismului istoric. Fără îndoială, ea i-a permis lui Krzywicki să critice teoriile biologice ale istoriei sau teoriile lui Tarde și Le Bon, care explicau principalele procese sociale prin instinctul omenesc de imitație. Dar ceea ce rămâne marxist în teoria lui Krzywicki nu este mai mult decât ceea ce gânditorii de toate orientările aveau în curând să considere de la sine înțeles. Dacă fiecare proces care se produce este rezultatul mai multor cauze și dacă nu există nicio măsură cantitativă a importanței relative a factorilor subliniați de marxism, afirmația că aceștia sunt factorii „principali" sau „decisivi" este una lipsită de sens. Dacă faptele „accidentale" (adică cele care nu se datorează unei cauze „materiale"), ca adoptarea dreptului roman, pot influența destinul uman timp de multe secole, importanța factorilor determinanți „materiali" poate fi enunțată doar în termenii cei mai generali. Nivelul tehnologic al unei societăți și configurația intereselor materiale pot avea doar un impact redus asupra istoriei; cursul și rezultatul conflictului social și chiar efectul ultim al „condițiilor obiective" nu sunt predeterminate de legile istorice, ci țin de domeniul posibilului. Materialismul istoric de acest fel nu este o teorie a istoriei sau o metodă de cercetare suficientă sieși, ci este un memento foarte general că trebuie să privim dincolo de instituțiile politice și de ideologii pentru a discerne factorii și interesele care derivă din metodele de producție, fără a aștepta ca acestea din urmă să explice în întregime apariția instituțiilor și ideologiilor sau să ne permită să le prezicem evoluția. Materialismul istoric ne reamintește și că procesele istorice nu depind de deciziile arbitrare ale indivizilor, că nu orice plan pentru reformarea lumii are șanse de reușită, că nu toate ideile prind rădăcini și că eficacitatea socială a unei idei nu depinde de autoritatea, valoarea sau corectitudinea ei. Dar și aceste propoziții vor deveni în curând general acceptate, datorită pledoariei lui Marx și a continuatorilor săi, fără a mai fi măcar privite ca specifice marxismului.

Rolul lui Krzywicki în răspândirea teoriei marxiste este, de aceea, unul ambiguu. El a contribuit în mare măsură la introducerea ideilor și metodelor marxiste în viața intelectuală poloneză, dar flexibilitatea și caracterul eclectic al abordării sale au fost două dintre motivele pentru care marxismul polonez nu a reușit să îmbrace forme ortodoxe și a tins să se dizolve într-un curent raționalist sau istoricist. În acest sens, Krzywicki – la fel ca

Labriola în Italia, chiar dacă din motive foarte diferite – a fost poate, din punct de vedere marxist, mai mult un cal troian decât un berbec de asalt.

X

KAZIMIERZ KELLES-KRAUZ: UN STIL POLONEZ DE ORTODOXIE

Kazimierz Kelles-Krauz a fost teoreticianul și ideologul de vârf al curentului dominant în cadrul mișcării socialiste poloneze, adică al PPS-ului. Dintre marxiștii polonezi care au jucat un rol important în elaborarea și răspândirea doctrinei, el a fost cel mai apropiat de ideologia germană a acelor timpuri, deși s-a abătut de la ea în privința unor chestiuni majore. Pe durata scurtei sale vieți, a fost propagandist de partid și un susținător al marxismului sub forma sa acceptată de socialiștii de stânga, care apărau, de asemenea, și cauza independenței poloneze.

Kazimierz Kelles-Krauz (1872–1905) s-a născut la Szczebrzeszyn, în partea de sud-est a Poloniei rusești. În timpul gimnaziului, la Radom, a intrat într-unul dintre multele grupuri socialiste formate în anii optzeci ai secolului al XIX-lea în rândul tinerilor. După ce a fost exmatriculat de la școală și i-a fost respinsă cererea de înscriere la Universitatea din Varșovia, în 1892 a plecat să studieze la Paris, unde a lucrat pentru Asociația Socialiștilor Polonezi din Străinătate. A publicat articole teoretice și ideologice în reviste franceze și germane și în publicații ale emigranților polonezi, apărând marxismul împotriva diverșilor săi critici, inclusiv împotriva naționaliștilor din PPS, revizioniștilor și Rosei Luxemburg. A murit de tuberculoză la Viena. Cele mai importante scrieri ale sale sunt: *Legea privirii retrospective revoluționare ca o consecință a materialismului economic* (în Ateneum, 1897); *Caracterul de clasă al programului nostru* (1894); *Așa-numita criză a marxismului* (în Przegląd Filosoficzny, 1900); lucrările postume *Materialismul economic* (1908, cu o prefață de Ludwik Krzywicki) și *Câteva principii fundamanetale ale dezvoltării artei* (1905).

Ca mulți alți teoreticieni marxiști ai vremii sale, Kelles-Krauz a adoptat concepția că marxismul nu are pretenția de a răspunde

întrebărilor filosofice și epistemologice într-un sens tradițional, ci își afirmă numai propria sa perspectivă fenomenalistă, astfel că materialismul istoric nu are nimic în comun, în afara numelui, cu materialismul privit ca o teorie „substanțialistă", opusă unei teorii spiritualiste. Kelles-Krauz a fost de acord cu Labriola cu privire la faptul că marxismul era interesat de relațiile dintre conștiința socială și lumea exterioară privite ca fenomene, și nu de relația dintre „spirit" și „materie". Procesul cognitiv i-a interesat pe marxiști numai ca fenomen social și istoric, și nu ca un mijloc de a ajunge la lucrurile însele. În consecință, marxismul trebuia să accepte că orice stare dată a cunoașterii avea sens numai în raport cu ansamblul unei anumite civilizații și că adevărul său constă în funcția sa istorică, aceasta însemnând că principiul relativismului se aplica chiar și la marxism. Făcând referire la motivul „întoarcerii la Kant", Kelles-Krauz scria:

> Ar trebui, în orice caz, să înțelegem această idee într-un mod diferit: ce ar trebui să ne dorim să facem este să traducem perspectiva critică în termeni sociali. Vom reaminti că orice societate sau grup și, ceea ce ne interesează cel mai mult pe noi, orice clasă de care aparține un individ imprimă o anumită marcă asupra conștiinței acestuia, impunându-i *a priori* o anumită concepție despre societate și lume, de care acesta nu se poate elibera, așa cum nu s-ar putea elibera de felul de a vedea lucrurile impus de propria sa retină. Rezultă că proletariatul trebuie să aibă și propria sa percepție condiționată de apercepția de clasă și că filosofia sa, la fel ca aceea a tuturor claselor care l-au precedat, este în mod esențial relativă și temporară; ea va înceta să fie adevărată sau să pară adevărată numai atunci când noua conștiință a viitoarei societăți fără clase va lua locul celei care a fost produsul luptei de clasă. Filosofia acelei societăți viitoare, deși derivă din marxism, trebuie să fie diferită prin natura ei de marxismul așa cum îl cunoaștem noi astăzi și, în unele privințe, să fie cel puțin contrară acestuia, dar nu putem spune cu precizie ce va fi această filosofie. (*Materialismul economic*)

Kelles-Krauz nu a crezut, cu toate acestea, într-o conjunctură istorică privilegiată în care perspectiva de clasă a proletariatului să coincidă cu un punct de vedere științific sau „obiectiv" universal; recunoscând principiul *a priori* în istorie și în evenimentele sociale, el este probabil mai apropiat de Simmel decât de marxism. În limitele relativismului său, el a sprijinit interpretarea marxistă a istoriei, dar a și completat-o cu propriile sale observații.

Materialismul istoric era în mod esențial, în viziunea sa, o teorie monistă, adică una care afirma că o singură formă de activitate umană (producerea celor necesare vieții și a uneltelor) era suficientă pentru a explica originea tuturor celorlalte aspecte

ale vieții: diviziunea muncii, structura de clasă, distribuția bunurilor și toate caracteristicile suprastructurii. Urmându-i pe Cunow și Tugan-Baranovsky Kelles-Krauz l-a criticat pe Engels pentru afirmația că, pe lângă producția materială, perpetuarea speciei și formele vieții familiale erau un aspect fundamental al activității umane, care contribuia la determinarea proceselor sociale. Argumentând în acest fel, Engels a abandonat perspectiva monistă, care era cea mai mare realizare a marxismului. Greșeala lui a fost că a confundat procesul natural al reproducerii umane cu formele condiționate sociale ale familiei; procesul de reproducere, fiind pur fiziologic, a rămas neschimbat și, din acest motiv, nu poate explica evoluția socială, în timp ce familia a fost dependentă de condițiile economice. În același mod, Kautsky s-a îndepărtat de perspectiva monistă atunci când a susținut că factorii economici pot explica numai apariția trăsăturilor comune ale epocii, dar nu și condițiile particulare sau comportamentul indivizilor.

La prima vedere, Kelles-Krauz a susținut o interpretare foarte riguroasă a „monismului" marxist, dar, de fapt, nu este coerent în privința acestui aspect crucial. El spune că viața umană este guvernată de trei factori principali – caracteristicele biologice ale speciei, mediul natural și condițiile sociale –, dar că schimbările istorice sunt rezultatul schimbărilor tehnice. Etica, dreptul, politica, religia, arta, știința, filosofia, toate acestea sunt utilitare prin origine și în esența lor și, de aceea, nu pot intra în conflict cu modul de producție, ci trebuie să fie adaptate la acesta (*Materialismul economic*). Dar, în istorie, se observă o tendință a nevoilor de a deveni autonome. Anumite tipuri de activitate, cum sunt cele intelectuale și artistice, care erau la origine instrumentele unor nevoi mai elementare, dobândesc o viață proprie; suprastructura reacționează față de bază și devine parțial independentă de aceasta. Este, totuși, adevărat că formele vieții sociale, lipsite de baza lor economică, sunt sortite dispariției treptate, chiar dacă, în general, ele supraviețuiesc condițiilor economice care le-au generat.

Toate aceste considerații sunt coerente cu stereotipurile marxiste ale epocii. Kelles-Krauz, la fel ca alți marxiști, nu s-a întrebat până unde se poate vorbi de o interpretare „monistă" a istoriei, acceptând în același timp opinia furnizată de simțul comun după care schimbările în artă, știință, filosofie sau religie depind și de alți factori, în afara schimbărilor din sânul relațiilor de producție, în special de logica propriei lor dezvoltări interne și de funcționarea nevoilor devenite „autonome". Ideea sa a fost

probabil aceea că geneza tuturor formelor vieții sociale poate fi explicată în termenii relațiilor de producție, dar el nu a observat că folosirea termenului „monism" într-un asemenea sens restrâns producea o confuzie.

Comparând filosofia lui Comte cu marxismul, Kelles-Krauz consideră că cele două sunt de acord în privința descrierii indivizilor umani ca pe produsul unei multitudini de influențe sociale, dar și în privința ideii că fenomenele sociale au și o natură spirituală; din punctul de vedere marxist rezultă, așadar, că este același lucru să raportăm suprastructura la bază sau să „exprimăm" noile fenomene economice prin noi fenomene în domeniul suprastructurii. Dacă lucrurile stau așa, atunci nu vedem în ce sens poate fi menținut „primatul" relațiilor de producție în raport cu suprastructura.

Unul dintre fenomenele greu de explicat pe baza schematizării marxiste este marxismul însuși. Cum a fost posibil ca ideologia proletară să se nască și să influențeze un număr atât de mare de muncitori într-un timp în care nu exista nicio bază pentru aceasta în cadrul relațiilor de producție? Spre deosebire de economia capitalistă, care avea un fundament solid în contextul politico-juridic al feudalismului, socialismul nu apare spontan în capitalism, ci este numai un vis al viitorului.

Kelles-Krauz explică acest paradox prin ceea ce el numește, într-un mod destul de pretențios, „legea privirii retrospective revoluționare", conform căreia „idealurile prin care orice mișcare reformistă caută să înlocuiască normele sociale existente sunt întotdeauna similare cu normele unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat". Este, desigur, destul de adevărat (deși acest lucru era cunoscut înainte de Kelles-Krauz și nu merită denumirea de „lege") că, de obicei, noile ideologii își caută sprijinul în tradiție și se prezintă ca o resuscitare a unor moduri de gândire care au existat, la un moment dat, în trecut. Asemenea întoarceri, sau *ricorsi*, în limbajul lui Vico, pot fi observate de-a lungul întregii istorii ideologice a burgheziei europene, un exemplu în acest sens fiind adoptarea unui travesti roman – mai întâi republican, după aceea imperial – de către Franța revoluționară. În ce privește proletariatul, obiectul „privirii sale retrospective" este comunismul primitiv. Astfel, după Kelles-Krauz, dezvoltarea umană decurge într-un soi de spirală, prin resuscitarea constantă a unor forme vechi care au afinități cu ideile noi. Aceasta explică, printre altele, faptul că ideologiile reacționare se aseamănă foarte mult cu cele care privesc spre viitor, dat fiind că ambele, deși din motive diferite, critică *statu*

quo-ul în lumina unor valori care își au originea în trecut. În Franța, de exemplu, susținătorii sistemului medieval al breslelor se alătură sindicaliștilor pentru a-i ataca pe liberali. În același mod, ideile care au format baza marxismului – antiindividualismul, credința în uniformitatea vieții sociale, sensul istoric ca opus utopiilor raționaliste naive – pot fi regăsite în întregime în scrierile unor conservatori ca Vico sau în ale contrarevoluționarilor francezi ca de Maistre, Bonald și Ballanche. Socialismul este o întoarcere la antichitatea preclasică, acesta fiind și motivul pentru care dezvoltarea marxismului a fost atât de puternic influențată de cercetătorii societăților primitive: Morgan, Taylor și Bachofen.

Kelles-Krauz credea că „legea" sa poate fi explicată în termeni marxiști, dar nu pare să fi realizat că ea limita, în realitate, aplicarea materialismului istoric prin evocarea importanței tradiției autonome în cadrul dezvoltării sociale. Deși susținea teza că marxismul este o filosofie „monistă", în răspunsurile adresate criticilor săi a subliniat, la fel ca alți scriitori marxiști ai timpului său, că este o greșeală să interpretezi materialismul istoric ca pe negarea oricărui efect al suprastructurii asupra evoluției bazei. Asemenea confraților săi marxiști, el a ignorat întrebarea privitoare la felul cum poate fi reconciliată relativa independență a vieții spirituale și a instituțiilor suprastructurii cu o credință în „cauza ultimă" a istoriei umane și care sunt limitele pe care această dificultate le impune asupra formulelor generale ale materialismului istoric.

Aceeași ambiguitate poate fi observată în argumentele lui Kelles-Krauz privind semnificația socială a artei, o temă căreia i-a acordat multă atenție. Pe de o parte, geneza artei poate fi explicată pornind de la considerații utilitare, fie în raport cu biologia (rudimentele activității artistice pot fi observate la animale), fie cu producția (ritmul este un stimulent al muncii). Dezvoltarea artei este legată de condițiile de producție, pentru că ea se adaptează scopurilor politice sau religioase care, la rândul lor, depind de interese de clasă; de aceea, de exemplu, stilul ionic și, respectiv, cel doric exprimă simplitatea condițiilor patriarhale și aspirațiile unei clase nou apărute, cea a meșteșugarilor. Pe de altă parte, arta în sine a jucat de la bun început un rol important în schimbarea socială, mai întâi ca o modalitate de socializare și apoi ca o formă de organizare a nevoilor politice și religioase. În final, arta devine într-o asemenea măsură autonomă, iar nevoile estetice se afirmă atât de puternic, încât se reduce dependența artei de modul de producție, deși aceasta persistă întotdeauna. În

altă parte, Kelles-Krauz înclină să creadă că nevoile estetice independente există încă din stadiile timpurii ale vieții sociale, chiar și în rândul animalelor. Aceste opinii diferite nu formează un întreg coerent. Cu privire la acest subiect, precum și cu privire la altele, Kelles-Krauz a fost unul dintre numeroșii marxiști care, într-o încercare lăudabilă de a depăși schematizarea unilaterală și „reducționismul" viziunilor primitive ale marxismului, au sfârșit prin a reduce inconștient materialismul istoric la enunțul rudimentar că diversele aspecte ale vieții sociale depind, deși într-o anumită măsură nu depind, de metodele de producție și de conflictul dintre interesele de clasă.

Totuși, el s-a considerat un marxist în sensul cel mai deplin al cuvântului, apărând doctrina împotriva unor critici eminenți cum sunt Croce, Sombart, Masaryk și Kareyev. S-a opus revizioniștilor germani, dar a considerat că rezoluțiile Congresului de la Dresda, care condamnau revizionismul, erau ambigue. Congresul respingea orice concesie sau adaptare la ordinea existentă în societate, dar Kelles-Krauz susținea că orice activitate reformistă ar putea fi descrisă ca „adaptându-se" la capitalism. Partidul Socialist Italian a adoptat o poziție mai bună și mai clară la congresul său de la Imola: partidul era reformist pentru că era revoluționar și era revoluționar pentru că era reformist. Cu alte cuvinte, Kelles-Krauz împărtășea cu majoritatea teoreticienilor socialiști ai timpului său opinia că scopul reformelor era să pregătească drumul spre revoluție; el nu a intrat în problemele complexe ivite din încercarea de a combina un punct de vedere revoluționar cu unul reformist. A combătut revizionismul lui Eduard David în chestiunea agricolă, împărtășind concepția ortodoxă după care o economie colectivizată era favorabilă atât agriculturii, cât și industriei. I-a combătut, de asemenea, pe Rosa Luxemburg și pe reprezentanții SDKPiL din cauza opoziției acestora față de independența poloneză, susținând că eliberarea națională și cea socială constituiau un singur deziderat pentru mișcarea socialistă poloneză. Aceasta din urmă trebuia totuși să-și păstreze caracterul de clasă și să nu-i permită burgheziei să o exploateze numai în scopul de a cuceri independența politică. Independența era o condiție a eliberării sociale a proletariatului; Polonia liberă era pentru proletariat, și nu proletariatul era pentru Polonia liberă. Rosa Luxemburg se înșela când susținea că, întrucât Polonia era integrată economic în Imperiul Rus, renașterea unei Polonii independente ar fi contrară tendințelor economice obiective. Capitalismul s-a dezvoltat cel mai bine în state naționale și, din acest motiv, burghezia avea un interes în

independența Poloniei, în timp ce proletariatul ar putea lupta mai ușor dacă nu ar fi supus atât opresiunii naționale, cât și celei sociale. Socialiștii trebuie să împiedice, totuși, ca proletariatul să fie folosit doar pentru răsturnarea țarismului, într-un mod care i-ar altera identitatea de clasă.

Kelles-Krauz nu a trăit destul de mult pentru a scrie cărți importante, dar, pe lângă rolul său în popularizarea marxismului, în polemicile și în definirea ideologiei socialismului polonez de stânga, el a contribuit la formarea a ceea ce se poate numi aripa conservatoare a marxismului. „Legea privirii retrospective revoluționare" nu este o lege, ci, prin formularea sa generală, un loc comun, la fel ca noțiunea sa de „regresie în spirală" către societatea primitivă. Dar observațiile sale mai detaliate cu privire la tradiția ce ar reprezenta o forță autonomă în istorie și la istoricismul antiraționalist al marilor conservatori, privit ca o sursă importantă a marxismului, au contribuit la formarea unei concepții marxiste destul de diferite de norma ortodoxiei lui Kautsky. Versiunea lui Kelles-Krauz a încercat să ia în considerare nu numai istoria ca o realizare a „legilor", ci și istoria privită ca o posibilitate; adică, el a ținut în general cont de faptul că prezentul și viitorul societăților umane nu depind numai de legile evoluției și de ceea ce trebuia să se întâmple conform doctrinei, ci și de ceea ce s-a întâmplat pur și simplu. Cât despre viziunea sa fenomenalistă și interpretarea marxismului ca o teorie socială care nu încearcă să rezolve probleme epistemologice și metafizice, Kelles-Krauz nu a fost singurul care a susținut aceste opinii, ele au fost împărtășite de mulți marxiști ai timpului său, mai ales de cei din Școala Austriacă. Dar, și în această privință, el a contribuit la prezentarea unui tablou diferit de cel oferit de Plehanov, Kautsky sau Lafargue. Merită menționat și faptul că, în timpul Internaționalei a II-a, noțiunea de „marxism ca formă a materialismului filosofic" era aproape inexistentă în Polonia.

XI

STANISŁAW BRZOZOWSKI: MARXISMUL CA SUBIECTIVISM ISTORIC

Deși opera lui Stanisław Brzozowski este foarte puțin cunoscută în afara țării sale, istoria intelectuală a Poloniei secolului al XX-lea nu poate fi înțeleasă fără a face referire la influența bizară și disparată a personalității sale energice și a scrierilor sale. Brzozowski a fost un filosof, un critic și un romancier care a murit de tuberculoză înainte de a împlini treizeci și trei de ani și a cărui activitate, deși nu s-a desfășurat decât pe o perioadă de zece ani, rămâne un subiect controversat și dureros atât în ce privește valoarea operei sale, în jurul căreia opiniile sunt foarte împărțite, cât și în privința aspectelor mai misterioase ale vieții sale, care sunt încă o enigmă pentru istorici. Spirit provocator, privit o vreme ca un profet al tinerei *inteligheții*, atât în revolta împotriva pozitiviștilor, cât și în cea împotriva romanticilor, el s-a aflat în dezacord cu toate forțele politice ale epocii sale: conservatori, socialiști și național-democrați. Stilul său este violent și pare să atingă tot timpul o temperatură maximă; oricare ar fi obiectul atenției sale, autorul nu reușește să manifeste decât o admirație fervență sau un dispreț categoric. Unii critici au considerat că acest stil exploziv a servit drept mască pentru diletantism, lipsă de originalitate sau putere de disciplină intelectuală și de asimilare a propriilor idei, cu atât mai mult cu cât el și-a schimbat opiniile cu o rapiditate amețitoare, desigur, ca urmare a stilului său precipitat, a lecturilor vaste, dar superficiale și a faptului că se identifica cu ultimul filosof sau scriitor pe care îl citea. Cititorii mai atenți au detectat totuși o anumită logică în toate aceste schimbări și o amprentă a personalității care dădea o marcă proprie tuturor împrumuturilor lui din ideile intelectuale ale gânditorilor vest-europeni, germani, ruși și polonezi. Când transmitea ideile altor autori, le parafraza și le nuanța cu propriul

său stil, astfel încât acestea deveneau uneori de nerecunoscut; așa s-a întâmplat cu ideile lui Kant și Spencer, Hegel și Marx, Avenarius și Nietzsche, Proudhon și Sorel, Bergson și Newman, Dostoievski, Loisy și mulți alții. Ambiguitatea și imprevizibilitatea influenței lui Brzozowski s-au prelungit și după moartea sa.

Mulți tineri de stânga au crescut cu romanele lui Brzozowski și cu diverse alte scrieri ale sale (*Flăcările*, o poveste despre conspiratorii eroici ai organizației Narodnaia Volia, era o lectură obligatorie pentru fiecare generație de revoluționari), dar și înainte, și după cel de Al Doilea Război Mondial, a fost aclamat ca un profet de către tabăra naționaliștilor radicali. În această privință, Brzozowski se aseamănă cu Sorel, care l-a și influențat, de fapt, într-o mare măsură.

A fost Brzozowski un marxist și, dacă da, în ce măsură? El mărturisea că nu a fost niciodată un dogmatic și că, atunci când s-a alăturat marxiștilor, a făcut-o în calitate de disident. Totuși, el credea că „filosofia muncii", pe care o profesa între anii 1906 și 1909, era o dezvoltare a ideilor marxiste, fiind în dezacord cu marxismul clasic născut din evoluționismul ortodox și din întreaga tradiție care pornea de la Engels. A fost unul dintre primii autori care i-au prezentat pe Marx și Engels ca pe niște gânditori cu naturi complet opuse. Se poate spune că marxismul a reprezentat numai o etapă în cadrul istoriei intelectuale atât de complicate a lui Brzozowski, dar aceasta a fost faza maximei sale independențe intelectuale și a influenței sale asupra culturii poloneze. Marxismul nu poate fi privit drept principalul său domeniu de interes, ci numai ca un segment al biografiei sale, care nu este inteligibilă dacă nu se face referire la celelalte părți. Cea mai importantă lucrare a sa din perspectiva istoriei marxismului este *Idei*.

Este aproape imposibil să rezumi fără distorsiuni ideile lui Brzozowski. El credea că filosofia este și un mod de a ameliora viața, nu doar un proces de reflectare asupra ei, și că semnificația filosofiei era determinată de eficiența sa socială. De aceea, a descrie conținutul lucrărilor sale fără a ține cont de originea lor personală și socială și de funcția lor înseamnă a le transforma în ceva diferit de ceea ce s-a intenționat prin ele, și anume într-o doctrină abstractă. Pe de altă parte, un filosof care crede că filosofarea este, în întregul ei, o parte imanentă a istoriei nu are dreptul să se plângă dacă ideile sale sunt „distorsionate" de critici, pentru că, dacă semnificația este întotdeauna creată și niciodată

extrasă din ceva preexistent, nu poate fi vorba de o „distorsiune“ nici atunci când filosoful își declară concepția despre lume, nici atunci când alți autori fac comentarii asupra ei.

Gândirea lui Brzozowski poate fi definită prin negație, prin intermediul pozițiilor intelectuale față de care el s-a aflat în opoziție. Primul grup al acestora include pozitivismul, evoluționismul, naturalismul și teoria progresului, toate având scopul de a interpreta viața umană și de o face inteligibilă ca o funcție sau o extensie a unui proces natural. În al doilea rând, Brzozowski s-a opus tradiției romantice care opune „interiorul“ independent al omului naturii, străină de el și guvernată de propriile sale legi. Brzozowski a fost, este adevărat, cel mai activ exponent din Polonia al gândirii moderniste sau neoromantice poloneze, dar nu a avut nimic de-a face cu acel aspect al ei pe care îl privea ca pe o continuare a „aspectului negativ“ al romantismului, adică perspectiva că arta ar trebui să fie complet liberă și nelimitată de vreo conștiință a funcțiilor sale sociale. El se opunea, în egală măsură, atât abordării pozitiviste și utilitariste, cât și [estetismului] doctrinei „artă pentru artă“. Dorea să păstreze pentru actul creației artistice un loc care să nu fie determinat de legile „progresului“ și să nu-și datoreze semnificația niciunui element situat în afara puterilor omenești, dar care, în același timp, să nu însemne o ruptură în continuitatea istorică sau să aibă pretenția de a se sustrage de la responsabilitatea socială.

1. Notă biografică

Stanisław Brzozowski (1878–1911), fiul unui mic latifundiar, s-a născut în satul Maziarnia, în sud-estul Poloniei. După ce a urmat liceul, a intrat în anul 1896 la Facultatea de Științe a Universității din Varșovia, dar a fost exmatriculat un an mai târziu din cauza implicării în organizarea unei demonstrații patriotice a studenților. Arestat în toamna anului 1898 pentru activități educaționale clandestine, a fost eliberat câteva săptămâni mai târziu, fiind menținut sub supravegherea poliției. În anul următor, a contractat o tuberculoză și, de atunci până în 1905, a trăit numai în anumite perioade la Varșovia; în restul timpului, trăia la o stațiune apropiată de marele oraș Otwock. Începând cu 1901, a fost extrem de activ ca scriitor de cărți și articole pe teme de filosofie populară, romane, piese de teatru, critică literară și recenzii teatrale. La început, a publicat pamflete despre filosofia lui Taine, eseuri despre Amiel, Đniadecki, Kremer, Avenarius și polemici îndreptate împotriva lui Sienkiewicz și

Miriam-Przesmycki. La începutul lui 1905, s-a dus la Zakopane, în Tatra, și a petrecut un an în Galiția, predând la Zakopane și la Cracovia. Tot atunci, a scris și un pamflet (publicat în 1924) despre filosofia romantismului polonez, niște eseuri despre Norwid și Dostoievski și un curs de logică. La începutul lui 1906, a urmat un tratament la Nervi, lângă Genova, apoi la Lausanne, apoi în Germania și la Lwów (Lemberg); în timpul acelui an a publicat câteva articole și o carte, *Romanul modern polonez*. S-a întors la Nervi la începutul lui 1907, apoi a petrecut șase luni la Florența. Cât timp s-a aflat în Italia, a scris un studiu despre Nietzsche și un eseu despre materialismul istoric; s-a întâlnit cu Gorki și Lunacearski și a publicat două cărți, *Cultura și viața* și *Critica literaturii poloneze moderne*. A început, de asemenea, să studieze intens marxismul și a citit lucrările lui Sorel.

Anul următor [1908] a fost cel al Afacerii Brzozowski, care a întunecat ultimii ani ai filosofului și a zguduit *inteligheția* poloneză din temelii. În aprilie 1908, un fost agent Ohrana, pe nume Mihail Bakay, i-a dat lui Vladimir Burțev, un emigrant rus de la Paris și editorul unui jurnal socialist, o listă de informatori ai Ohranei care includea numele lui Brzozowski. Această acuzație scandaloasă a fost reluată de Czerwony Sztandar, organul SDKPiL, și atât presa socialistă, cât și cea național-democrată (de dreapta) au lansat o campanie împotriva „spionului". Brzozowski a negat imediat acuzația și a cerut investigarea ei de către tribunalul „cetățenilor", care reprezenta toate partidele socialiste. După multe pregătiri, tribunalul s-a constituit, s-a întrunit la Cracovia în luna februarie și apoi, din nou, în martie 1909, dar Brzozowski a fost doborât de boală înainte de următoarea întrunire. Singurul martor împotriva sa era Bakay, care a oferit niște probe confuze. Curtea nu a dat nicio sentință; între timp, controversa a explodat, mulți scriitori eminenți apărându-l pe Brzozowski împotriva acuzației de trădare. După moartea lui, dosarul a fost redeschis de multe ori fără a se ajunge la niciun rezultat concludent. Feliks Kon, un comunist polonez și membru al tribunalului din Cracovia, a investigat arhivele Ohrana după Revoluția din Octombrie și nu a găsit nicio probă privind trădarea lui Brzozowski. Astăzi, opinia generală este că fie a existat o confuzie de identitate (atât numele său de botez, cât și numele de familie sunt foarte obișnuite în Polonia), fie acuzația fusese „plantată" de poliția rusească. În orice caz, a avut un efect catastrofal asupra destinului personal al lui Brzozowski și asupra scrierilor sale. (În timpul Afacerii Brzozowski, a ieșit la lumină că Ievno Azev, liderul organizației teroriste a Revoluționarilor

Socialiști Ruși, fusese agent Ohrana; numele lui fusese, de asemenea, pe lista lui Bakay, însă nici detaliile acestei chestiuni nu sunt clare.)

În ciuda persecuției, a sărăciei și a bolii, Brzozowski nu a încetat să lucreze. În 1908, a publicat *Flăcările*, în 1909, *Legenda tânărului polonez*, probabil cea mai cunoscută lucrare a sa de critică filosofică, și, în 1910, volumul său de eseuri, *Idei*, un rezumat al reflecțiilor sale filosofice. A murit la Florența. Multe dintre scrierile sale au apărut postum, inclusiv memoriile scrise în ultimele luni de viață, un roman neterminat și un eseu despre Newman, menit să fie prefața la o traducere poloneză a lucrării *Gramatica asentimentului*.

2. Evoluția filosofică

Ca mulți dintre contemporanii săi, Brzozowski a fost contaminat o vreme de viziunea pozitivistă a lui Darwin și a lui Spencer. În curând însă, nu numai că a abandonat pozitivismul, determinismul și optimismul „științific", dar le-a transformat în principalele ținte ale atacurilor sale. A adoptat o filosofie individualistă a „acțiunii" care s-a dispensat de criteriile obiective ale valorilor cognitive, estetice și morale, raportându-le exclusiv la afirmarea de sine a individului în unicitatea sa, și a încercat să păstreze ideea de creativitate ca pe o provocare față de toate formele de determinism naturalist. Și-a articulat filosofia cu ajutorul acelorași surse care i-au inspirat și pe contemporanii săi – Fichte, Nietzsche, Avenarius – și, de asemenea, al romantismului polonez tradițional, în care cultul „acțiunii" permitea o compensație ideologică pentru aservirea țării.

În această perioadă, principalii maeștri ai lui Brzozowski erau Avenarius și Nietzsche. Primul fusese unul dintre cei care trăseseră concluzii neașteptate și, în opinia lui Brzozowski, tragice din pozitivismul evoluționist. Darwiniștii au interpretat întreaga civilizație și întreaga activitate intelectuală ca pe o armă în lupta pentru supraviețuire a rasei umane. Această viziune înlesnea, dacă nu chiar presupunea, o atitudine pragmatică cu privire la cunoaștere; întrucât cunoașterea și rezultatele sale păstrate și codificate sub forma științei nu sunt „nimic mai mult" decât răspunsul speciei față de mediul său natural, noțiunea de „adevăr", precum și cele de „bunătate" și de „frumusețe" și-au pierdut orice semnificație transcendentală; lucrurile au valoare numai într-un sens cognitiv, estetic sau moral, numai în măsura în care contribuie la prelungirea și la consolidarea vieții speciilor.

În mod similar, niciun fel de opinii științifice, inclusiv teoria evoluției, nu ar putea fi privite ca „adevărate“ în sensul obișnuit al cuvântului; ele sunt simple organe ale „vieții“, ceea ce, în sine, nu este nici bun, nici rău, nici adevărat, nici fals, ci, pur și simplu, ceva care există de-a lungul timpului. Totuși, acest argument se baza pe o teorie biologică ce se pretindea „adevărată“ în sensul transcendental în care este folosit în mod curent acest termen. Întreaga structură a „filosofiei științifice“ s-a dovedit un cerc vicios.

Filosofia empiriocriticistă nu a depășit aceste dificultăți, iar Brzozowski, care o vreme a acordat o mare importanță acestei filosofii, a adoptat ideea că orice teorie a cunoașterii era menită să conducă la un cerc vicios, întrucât regulile generale ale evaluării sale nu pot fi formulate fără niște supoziții apriorice. El a acceptat negarea empiriocriticistă a conceptului de „adevăr“, crezând că ea presupunea abandonarea definitivă a oricărei pretenții de a descoperi valori „obiective“ în sensul raționalist al termenului. În viziunea lui Avenarius, atributul „adevărat“, precum și cel de „bun“ sau cel de „frumos“, nu denotă o calitate descoperită în cursul experienței, ci mai degrabă o anumită interpretare dată de oameni percepțiilor și gândurilor lor: adevărul era un „personaj“, și nu un „element“. Întrebarea epistemologică privitoare la natura adevărului, privită ca un atribut al judecății umane independente de funcția biologică a acestor judecăți ori a circumstanțelor în care acestea s-au format, nu are sens. Nu existau întrebări valide în afara sferei descrierii empirice și nu exista nimic de genul „rațiunii“ care ar fi fost menită să furnizeze o imagine a lumii așa cum este aceasta „în sine“. Misiunea filosofiei nu era aceea de a cerceta atributele Ființei, ci de a generaliza datele experienței, având în același timp grijă să nu confere abstractizărilor sale decât o semnificație instrumentală. Omului i-a revenit sarcina de a sistematiza experiența în forme științifice, nu ca un receptacul pasiv al realității preexistente, ci ca organizatorul său activ.

Brzozowski susținea în acea perioadă că suntem obligați să acceptăm aceste concluzii și să abandonăm orice pretenție de a descoperi „adevărul“. Ceea ce considerăm valoros nu este astfel pentru că ne oferă o imagine adevărată a lumii, ci pentru că ne este util în lupta cu natura, iar întrebarea „de ce este util?“ este rodul unei dependențe față de metafizică și, deci, nu are niciun înțeles real. Lumea, așa cum o cunoaștem noi, este propria noastră creație, croită după măsura noastră. Nu ne putem pune, în mod inteligibil, întrebări cu privire la orice altă lume și nu putem inventa, așa cum a făcut Spencer, o categorie a

Incognoscibilului, pentru că existența unei asemenea categorii implică într-un mod absurd că noi cunoaștem ceea ce nu putem cunoaște.

În orice caz, relativismul biologic al lui Brzozowski din acel moment era conceput cu referire la indivizi, și nu la specie, și, în consecință, era, în final, mai apropiat de Nietzsche decât de Avenarius. Nimic din ceea ce este adevărat, bun sau frumos nu se referă la interesele comunității, ci la subiectivitatea ireductibilă a fiecărei ființe umane. Fiecare trebuie să-și creeze o lume pentru sine însuși, fiind îndreptățit să aplice termenul „bun" sau „adevărat" oricărui lucru pe care îl privește ca favorabil dezvoltării sale. În știință, artă și moralitate nu există criterii universale, ci numai cele stabilite de individ, care își proiectează propria lume într-un act de creație liberă.

În această fază, gândirea lui Brzozowski nu trecea de stereotipurile neoromantismului, cu excepția retoricii dramatice în care acestea apăreau deghizate. Totuși, în anii 1906–1907, fără să pară că înțelege pe deplin dimensiunea schimbării, s-a îndepărtat de teoria solipsistă a valorii și de sloganul nietzschean al creativității, apropiindu-se de o perspectivă antropocentrică pe care a numit-o „filosofia muncii" și în privința căreia a fost influențat în mare măsură de Marx, Sorel și Bergson.

Deși el nu a explicat niciodată clar motivele acestei schimbări, putem încerca să le deducem, prin compararea concepțiilor sale timpurii despre filosofia romantică cu critica sa ulterioară la adresa acesteia. Se pare că el a perceput contradicția dintre propria sa critică a modernismului în artă, care proclama independența societății și respingea, prin aceasta, responsabilitatea socială, pe de o parte, și o filosofie care afirma libertatea individului de a crea o lume pentru el însuși, după cum îi dictau dorințele sau capriciile sale, pe de alta. Dacă definim creativitatea ca lipsă a oricărei legături cu cultura existentă sau cu responsabilitatea față de aceasta și dacă mintea se proclamă pe sine atât de creativă, încât să întrerupă continuitatea cu universul, atunci ne întoarcem la viziunea romantică, ce opunea „interiorul" și spiritualul (pe care le valoriza exclusiv) lumii indiferente a naturii obiectivate și a civilizației, domeniului determinismului natural sau sociologic. O filosofie bazată pe această presupunere nu este o creație care face parte din lume, ci o sustragere de la imperativele sale. Dacă, așa cum a susținut Nietzsche, lumea existentă nu are nicio semnificație pentru noi, atunci libertatea subiectului creator este o pură posibilitate, un refuz iresponsabil

de a cerceta care sunt condițiile sociale care fac posibilă creația, cât de mult și în ce condiții putem fi stăpânii propriului nostru destin.

Ontologia culturii schițată de Brzozowski în acel moment era opusă atât pozitivismului evoluționist, cât și romantismului: aceste două curente păreau diametral opuse, dar, în opinia sa, împărtășeau o bază comună. Ambele susțineau că realitatea externă nu are o semnificație în sine, dar este supusă unor legi proprii, indiferente față de omenire; pentru pozitiviști, realitatea exterioară reprezenta ceva care putea fi manevrat în scopuri tehnice, în vreme ce pentru romantici ea constituia o lume insensibilă a necesității, care nu prezintă niciun interes pentru noi. Dar, în oricare dintre cele două cazuri, ideea de om ca ființă creatoare nu putea fi salvată; în primul caz, deoarece creativitatea era numai o adaptare la cerințele unui mediu natural și era determinată de legile generale ale „progresului" și de schimbările din acel mediu; în cel de-al doilea, întrucât creativitatea nu avea rolul de a se aplica lumii exterioare, ci de a o respinge în favoarea autarhiei iluzorii a unei monade umane. „Filosofia muncii" depășea atât credința evoluționistă în progres, cât și cultul romantic al eului autosuficient; ea privea lumea ca existând numai în virtutea semnificatiei conferite de efortul uman colectiv și încerca, în acest fel, să păstreze demnitatea omului de inițiator al lumii, de ființă responsabilă, în mod necondiționat, pentru sine și pentru realitatea exterioară, de Absolut colectiv căruia niciun fel de legi prestabilite nu îi pot asigura triumful asupra destinului. Aceasta este un fel de versiune marxistă a kantianismului: natura, așa cum o cunoaștem și așa cum putem vorbi despre ea cu sens, se dovedește a fi creația omului, dar proporția în care ea este umană derivă din muncă, și nu din condițiile transcendentale ale experienței.

Filosofia muncii nu a reprezentat sfârșitul evoluției spirituale a lui Brzozowski. Ultimii ani ai vieții sale au fost în principal dedicați speculațiilor religioase și unui interes crescând față de catolicism, așa cum era acesta prezentat de Newman și de moderniști. Cu siguranță, Brzozowski nu a fost niciodată un „liber-cugetător progresist" sau un ateu militant după stilul demodat al pozitivismului sau marxismului. El nu și-a propus niciodată să „lupte împotriva superstițiilor religioase", pentru că lua în serios toate formele vieții spirituale și vedea în catolicism o sursă importantă și bogată de valori culturale. Într-un anumit sens nedefinit, se considera un om religios; cu puțin timp înainte să moară, mărturisea într-o scrisoare că nu și-a pierdut niciodată

credința în nemurirea sufletului. Dar, pentru o lungă perioadă de timp, catolicismul a fost pentru el numai o creație istorică, o concentrare de valori și o pepinieră a producției filosofice, artistice și literare; el îl interpreta într-o manieră imanentă, între limitele istoriei umane autonome. Nu a crezut niciodată că valorile culturale ar putea fi desprinse complet de rădăcinile lor istorice, de forma și de modul în care au apărut sau că tot ceea ce are valoare în creștinism ar putea fi pur și simplu anexat, fără veșmântul său creștin, de civilizația seculară. Dar în ultimii săi ani de viață gândirea lui a urmat o orientare diferită: era atras de creștinism nu numai ca de un important factor cultural și un transmițător de valori, ci și ca de un mijloc de comunicare cu supranaturalul. Nu se poate vorbi despre o convertire totală și nici nu se poate determina exact natura schimbării din notele și scrisorile care datează din ultimele luni ale vieții lui Brzozowski. S-ar părea totuși că nu s-a produs nicio discontinuitate față de ideile sale anterioare și că era în continuare preocupat, la fel cum fusese întreaga viață, de întrebarea: Cum poate conferi omul o semnificație absolută propriilor sale creații? El pare să fi decis că această semnificație absolută, de care depinde credința omului în demnitatea sa absolută, poate proveni numai din convingerea că eforturile noastre pot atinge divinul, fundamentul etern a tot ceea ce există. Orice metafizică realistă a creștinismului sau orice încercare de a raționaliza credința erau străine de el. Dacă a murit ca un catolic, aceasta era o continuare a peregrinările sale filosofice, şi nu o ruptură cu trecutul său.

3. Filosofia muncii

Privind mai atent la varianta de marxism schițată de Brzozowski, observăm în primul rând că ea se bazează pe o opoziție față de versiunea, dominantă în acea perioadă, a evoluționismului, popularizată de Engels și Kautsky. În viziunea lui Brzozowski, toate scrierile marxiste ale timpului său, cu excepția celor ale lui Labriola și Sorel, reprezentau o încercare reușită de a distrage atenția de la problemele esențiale pe care le ridicase inițial marxismul.

> Toate conceptele, viziunile și metodele care au trecut din mintea lui Marx în cea a lui Engels, fără nicio excepție, au devenit ceva complet diferit și chiar diametral opus în ce privește natura filosofică a conceptelor. (*Idei*)

Engels împărtășea cu pozitiviștii credința în evoluția naturală a lumii, în care istoria umană reprezenta un simplu aspect: istoria putea fi explicată prin legile naturii și exista o lege obiectivă a progresului, independentă de voința umană, conform căreia omul va obține, cu certitudine, mai devreme sau mai târziu, o stare fericită pe acest pământ. Acest optimism pozitivist, comenta Brzozowski, nu este numai o invenție nejustificată, ci este chiar ceva degradant pentru om, însemnând că omul nu este stăpânul propriului său destin, ci este ghidat de „legea progresului" către un paradis terestru având deja un fel de pseudoexistență; aceasta îi răpește omului sentimentul de a fi subiectul activ al propriului său destin și al voinței de a deveni astfel. Teoria lui Engels menținea astfel înstrăinarea esențială a omului față de lume, așa cum făcuse și întreaga metafizică conservatoare a pozitiviștilor.

> Pentru Marx, victoria clasei muncitoare era necesară pentru că el era convins că știa cum să creeze și să construiască acea victorie, că îi stabilise fundamentele și că lua parte la lucrarea prin care era înfăptuită. Pentru Engels, această construcție, în întregul ei, inclusiv voința lui Marx care o anima din interior, era o problemă de cunoaștere, un complex cognitiv care se conserva în mintea lui pentru că îi satisfăcea cerințele, acoperea toate faptele pe care el le cunoștea și oferea un răspuns la fiecare obiecție. Victoria muncitorilor era o necesitate pentru că luase formă în mintea sa ca o concluzie logică derivată din ceea ce cunoștea (...) Ne-am întors la stadiul în care Marx nu exista încă. (*Ibidem*)

> Pentru Engels era suficient să simtă că el reprezenta, logic și intelectual, o formă de viață care merită victoria și puterea. El vedea lumea ca pe un teatru al erorilor din care va apărea, în final, în mod necesar și prin natura lucrurilor, acea eroare care domina propria lui minte. (*Ibidem*)

> În esență, el vede ființele umane ca pe niște creaturi lipsite de orice interes, al căror rol este să fie fericite și libere și să nu cauzeze nicio tulburare logică în mintea lui Engels. (...) El iubea clasa muncitoare pentru că îi furniza un argument de care avea nevoie; în rest, nu avea niciun atașament spiritual, cu excepția celui față de Marx. (*Ibidem*)

Prin contrast, Marx nu avea, în opinia lui Brzozowski, o doctrină care să permită prezicerea evenimentelor istorice pe baza unor legi „naturale" determinate cu precizie, valabile atât pentru problemele umane, cât și pentru natura neînsufletită. Este demn de observat că aceasta nu înseamnă totuși că Brzozowski ar fi opus „determinismul" lui Engels „voluntarismului" lui Marx. El nu-i atribuia lui Marx o doctrină voluntaristă cum ar fi negația determinismului, ci o filosofie concepută ca praxis istoric. Aceasta înseamnă că marxismul nu era o teorie despre praxis, ci o formă de activitate socială care cuprindea atât istoria, cât și pe ea însăși,

privită ca factor istoric sau, altfel spus, contempla procesul istoric din interior. În acest mod, interpretarea lui Brzozowski este mult mai radicală decât subiectivismul colectiv al marxiștilor empiriocriticiști ruși; el nu numai că privește lumea ca pe o semnificație creată prin efortul colectiv al ființelor umane, ci își relativizează și propria lui semnificație, în aceeași manieră. Brzozowski a fost probabil primul care, anticipându-i pe Lukács și Gramsci, a respins disputa dintre determiniștii și neokantienii marxiști. Ambele tabere implicate în această dispută priveau marxismul ca pe o încercare sociologică de a determina cu precizie anumite legi sociale, însă, pentru Brzozowski, sensul marxismului consta nu în ceea ce descria sau prezicea, ci în ceea ce realiza.

Brzozowski nu avea un fundament solid pentru adoptarea acestei viziuni, cu excepția *Tezelor despre Feuerbach*; el s-a bazat mai mult pe intuiție decât pe scrierile lui Marx. Credea ferm, totuși, că redescoperise impulsul filosofic inițial pe care Marx însuși îl uitase atunci când începuse să se concentreze asupra problemei obținerii puterii.

Prima țintă a atacului pentru filosofia praxisului înțeleasă astfel era credința într-o „lume gata făcută", supusă unor legi proprii, pe care omenirea le putea determina cu exactitate și le putea exploata în folos propriu. O asemenea lume era o iluzie intelectualistă, un mijloc de a evita responsabilitatea pentru destinul umanității. Ceea ce cunoaștem drept natură, susține Brzozowski, nu este existența-în-sine, ci este, la fiecare stadiu individual al cunoașterii noastre, gradul de putere pe care îl exercităm asupra Ființei. El exprimă această idee în diferite variante și în mai multe locuri.

> Din punctul de vedere al criticii cunoașterii, natura, în sensul științific al termenului, este puterea dobândită asupra lumii exterioare prin abilitatea tehnică a omului. (*Idei*)

> Natura, ca idee, este experiența privită prin categoriile create de puterea pe care o avem în mod real asupra universului din jurul nostru. (...) Natura, ca idee, este experiența privită ca muncă a omului, lumea ca un obiect posibil al activității tehnice. (*Ibidem*)

> Omul nu se familiarizează cu o lume gata făcută, ci mai întâi creează inconștient diferite forme de activitate, pentru ca, apoi, să devină conștient de existența lor. (*Ibidem*)

> Realitatea cu care ia contact gândirea umană nu este nimic altceva decât o activitate umană și o viață umană. Numai munca umană se poate afirma

> împotriva a ceea ce este dincolo de umanitate. (...) Omul nu are alte resurse în afară de el însuși și de ceea ce el creează în mod deliberat. Știința este conștiința, planul și metoda activității noastre și nu există nicio limită pentru aceasta atât timp cât există și se dezvoltă viața și munca umane. (*Ibidem*)

Altfel spus, contactul omului cu realitatea este activ, într-un sens primar, prin intermediul muncii; tot restul, incluzând percepția și înțelegerea lumii, este secundar. Cunoaștem lumea, de la început și în fiecare etapă succesivă, ca acel obiect înspre care este îndreptată munca noastră, ca pe punctul asupra căruia se concentrează rezistența și efortul. Acest dialog practic cu mediul nostru este realitatea absolută și necesară. Nu există niciun mod de a trece dincolo de ea pentru a descoperi fața „reală" a Ființei și nici lumea exterioară nu poate, fără a fi influențată de noi, să intre în raza percepției noastre conștiente și să creeze o imagine subiectivă în percepția noastră; nu există nicio cunoaștere de sine pură prin care să ajungem la un eu senin și substanțial care să fie pe deplin transparent pentru el însuși. Lumea, susține Brzozowski, este „coextensivă cu munca". În același fel, noi nu putem, prin activitatea noastră intelectuală, să separăm percepția de evaluare, pentru că nu există nicio percepție sau reflecție teoretică lipsită de o perspectivă umană, parțială, evaluativă, care operează în orizontul limitat de la bun început de nevoia practică a omului de a controla lumea. Munca este un „Absolut" pentru ființele umane, în sensul că nicio reflecție teoretică nu poate trece dincolo de realitățile create prin muncă și organizate în funcție de cerințele acesteia. În sensul cel mai general, Kant are dreptate: obiectele se conformează conceptelor noastre, întrucât chiar prezența unui obiect presupune o facultate umană care organizează experiența. Dar această facultate nu constă într-o serie de forme *a priori* și nici nu se datorează vreunei raționalități transcendentale, e vorba, pur și simplu, de abilitatea practică de a transforma mediul în acord cu nevoile noastre.

Prin urmare, umanitatea în sine nu poate fi explicată. Nu putem interpreta omul raportând originea, existența și percepțiile sale la condițiile preumane (cum ar fi un corp fără conștiință sau istoria speciei) din moment ce aceste condiții ne pot fi cunoscute numai din perspectiva practică realizată prin totalitatea eforturilor umane de a conserva viața și de a-i îmbunătăți calitatea. Noi cunoaștem lucrurile ca pe echivalentul activității noastre practice și propriile noastre euri ne sunt cunoscute numai într-o stare similară de tensiune, sincronizată între un eu și altul. Nici sufletul, nici obiectul nu sunt „date" sub forma unei „imagini"

separate; inevitabil, ele se relativizează reciproc, și această relație dintre ele este baza finală, neanalizabilă a tuturor cunoștințelor noastre despre istoria oamenilor și a naturii, precum și a legilor universului.

În opinia lui Brzozowski, aceasta nu este doar o altă încercare de a răspunde întrebărilor epistemologice, ci presupune o concepție radical nouă despre relația noastră cu lumea. A crede că găsim „o lume gata făcută" care ne supune propriilor sale legi și care ne așteaptă pe noi să o observăm și să o exploatăm înseamnă a accepta rezultatele combinate ale activității umane („munca moartă", în termeni marxiști) ca pe o necesitate inevitabilă și înseamnă, în consecință, a accepta că munca umană poate fi aservită pentru totdeauna.

A crede că omul este, într-un sens radical, creatorul universului înseamnă a accepta responsabilitatea pentru viitor, respingând dominația rezultatelor muncii trecute asupra lumii născute din propriile noastre eforturi. Tot ce ține de trecut – necesitățile cauzei și efectului, așa cum ne sunt cunoscute, lumea organizată în obiecte printr-un anumit sistem de conexiuni – nu este decât o „muncă moartă", un depozit creat de activitatea umană din trecut.

> Ceea ce cunoaștem ca fiind realitate nu este decât rezultatul istoriei trecute. Când spunem, așadar, că realitatea impune anumite constrângeri activității noastre istorice, ar trebui să spunem că istoria trecută sau realitatea așa cum este sau ideile generate de acea realitate impun limite absolute gândirii noastre. (...) Pentru că orice filosofie a istoriei sau metafizică a ființei sau teorie a cunoașterii care își propune să se abstragă de la istorie este posibilă numai în baza unei nerecunoașteri a muncii ca singura activitate umană care produce consecințe în sfera ființei. (*Idei*)

Este evident că, dacă abordăm viziunea după care, în istoria umană, nu există nimic care să nu fie imanent, disputa dintre materialism și idealism este spulberată din moment ce ambele se bazează pe o presupunere falsă.

> Aceste două opinii privesc în același mod conținutul minții ca reprezentând esența universului. Idealismul ne spune cum este lumea creată prin ceea ce se află în mințile noastre, în timp ce materialismul acceptă rezultatul și încearcă să uite „procesul". Bergson, pe bună dreptate, semnalează că evoluționismul à la Spencer este, în esență, identic cu evoluționismul à la Fichte. (*Ibidem*)

> Istoria este creatoarea a ceea ce numim „mintea“ și „natura noastră“, este temelia pe care stăm și care ne împiedică să ne prăbușim în abis; provenim din istorie și numai prin ea avem contact cu ceea ce nu este uman. (*Ibidem*)

Toate atributele pe care conservatorismul ignorant, cu privirea sa fixată spre trecut, ni le-ar fi prezentat ca pe trăsăturile unei lumi gata făcute sunt, din punctul de vedere al filosofiei muncii, generate de efortul uman, ceea ce le modifică radical semnificația. Aceasta se aplică mai ales noțiunii de „timp“, care nu este nici un cadru „natural“ în interiorul căruia se petrec evenimente și nici o relație independentă de noi între aceste evenimente. Noi creăm categoria timpului pentru a deveni conștienți de posibilitatea de a ne controla propriul destin, plasând în opoziție efortul uman cristalizat în istoria trecută și energia care e liberă să se lanseze după propria ei alegere; trecutul este ceea ce am făcut deja, viitorul este tărâmul deschis al speranțelor și intențiilor noastre. Din perspectiva conservatoare care domină versiunea evoluționistă a marxismului, timpul nu este o realitate, iar viitorul există deja și este deja determinat în mod misterios; fericirea și satisfacția umană sunt deja înscrise pe una dintre fețele viitoare ale panglicii încă nedesfășurate a progresului. Însă această filosofie optimistă este o autoamăgire și o îndepărtare de realitate în ochii celor care au învățat de la Bergson că viitorul nu există sub nicio formă și că numai durata este reală, adică nimic nu este real din ceea ce nu s-a manifestat în durata reală. Este absurd, spune Brzozowski, să-i atribui lui Marx o credință în timp, privit drept ceva care nu face decât să actualizeze „legi“ eterne și care, prin aceasta, încredințează destinul uman unor puteri mai înalte, față de care oamenii sunt numai niște instrumente docile. „Învață-mă să mă simt copac/ Și nu frunza veștedă.“ – acest citat din prefața lui Meredith la *Ideile* lui Brzozowski este esențial pentru a înțelege marxismul acestuia din urmă. Pentru Brzozowski, marxismul era în primul rând un mijloc prin care oamenii puteau înțelege dependența tuturor formelor de cultură, inclusiv a științei și a naturii înseși, de munca privită ca un dat originar, care nu poate fi descompus în elemente independente; și, în același timp, însemna acceptarea de către oameni a responsabilității pentru propriul lor destin colectiv.

Cultura trebuie, așadar, înțeleasă atât din perspectivă funcțională, cât și genetică. Nu există reguli transcendentale sau preexistente care să determine valoarea a ceea ce produc oamenii sub forma cunoașterii, a miturilor religioase, a operelor de artă sau a sistemelor filosofice. Formele civilizației nu pot fi discutate

fără a le cunoaște originea. Din nou, problema adevărului nu ține de corelația, independentă de noi, dintre conținutul anumitor idei și un obiect cu o existență autonomă; este adevăr tot ceea ce consolidează societatea și o sprijină în lupta pentru supraviețuire. Această idee este, desigur, apropiată de abordarea pragmatică, dar Brzozowski spune altceva decât James – a cărui filosofie îi era cunoscută –, în sensul că el nu derivă semnificația și adevărul produselor culturii și cunoașterea din anumite situații sau nevoi individuale, ci le raportează întotdeauna la comunitate. Numai oamenii muncitori în totalitatea lor pot transmite demnitatea „adevărului" oricărui lucru pe care îl produc, în măsura în care acesta se dovedește capabil să supraviețuiască în lumea lor și să servească la dezvoltarea acesteia. În mod similar și în acord cu argumentul său, Brzozowski refuză să accepte categoria de „folosință" sau de „valoare a vieții" raportată la nevoile sau instinctele preculturale sau biologice; dat fiind că umanitatea nu poate fi definită sau că originile sale nu pot fi explicate prin intermediul unor factori preumani, ea nu poate fi tratată ca un complex de instincte sau de nevoi animale la care este supraadăugată conștiința într-un stadiu ulterior. Nevoile și cerințele „vieții" sunt categorii umane și istorice, iar semnificația pragmatică a civilizației se raportează la om ca la propriul său creator, și nu ca la o creatură care introduce instituții culturale în universul existenței animale. În orice caz, Brzozowski împărtășește cu pragmatismul convingerea fundamentală că același criteriu de valoare se aplică atât cunoașterii științifice, cât și artei, moralei, sistemelor sociale, sentimentelor și instituțiilor religioase, și anume utilitatea lor pentru umanitatea care este stăpâna propriului său destin.

Această concepție renunță la dihotomiile tradiționale ale raționalismului, pozitivismului și liberei cugetări, cele dintre religie și știință, fapt și valoare, artă și cunoaștere, cunoaștere și creație. Dacă „viața" este singurul criteriu de valoare, nicio ramură a culturii nu poate pretinde supremația asupra alteia sau nu poate institui niște criterii universale, însă toate merită în mod egal să fie privite ca instrumente ale luptei umane pentru supraviețuire și pentru crearea unei vieți mai prospere; ele sunt bune dacă sporesc energia și rele dacă o irosesc în iluzii retrospective.

De vreme ce umanitatea își este propriul său temei ultim și nu se poate recurge la nimic aflat dincolo de ea, nu este indicat să căutăm vreo garanție sub forma necesității istorice sau a unei ordini prestabilite.

> Starea actuală a umanității este cea mai profundă lucrare metafizică a omului: este realitate *par excellence*. Orașele, fabricile, războaiele, arta și știința noastră nu sunt un vis în spatele căruia ceva mai profund așteaptă să ne elibereze, ele sunt realitatea absolută, ireductibilă la orice altceva. (*Idei*)

> Nu există relații „cu lumea", „cu natura", „cu logica", există numai relații intraistorice, intrasociale între diferite eforturi, tensiuni și orientări ale voinței. Ceea ce numim „lume" este o anumită proprietate a voinței umane; o atribuim lumii pentru că o găsim în mai mare măsură decât o creăm. (*Ibidem*)

Dar ceea ce găsim este fragil și nesigur; putem și trebuie să ne prezervăm pe noi înșine în fiecare zi numai prin noi eforturi, nimic nu este cu adevărat al nostru, nicio satisfacție nu este permanentă, niciun câștig nu este etern. Semnificația și valoarea acumulate de-a lungul secolelor prin efort omenesc trebuie să fie păstrate printr-un efort reînnoit în mod constant. Condiția umană nu este un proces neîntrerupt îndreptat spre satisfacția finală, fericirea sau posedarea beneficiilor acumulate, ci este o luptă neîncetată, al cărei rezultat nu este și nu va fi niciodată unul cert. Tot ce putem spera să facem în această luptă este să ne păstrăm propria demnitate. Nu avem o altă „chemare", în afară de ceea ce noi alegem ca fiind „chemarea" noastră.

Dacă nu există niciun criteriu al adevărului și al valorii în afara „vieții", raționalismul este denunțat ca un conservatorism iluzoriu. Pentru că, în viziunea lui Brzozowski, raționalismul este credința că formele concrete ale culturii pot fi evaluate prin criterii independente de procesul cultural și pot fi descrise prin intermediul unor factori care nu sunt opera omului. Însă asemenea criterii și descrieri nu există în realitate. Nu există gândire pură sau sensibilitate estetică pură care pot fi aplicate la viața reală.

> Existența socială nu este o aplicare a gândirii și a percepției, ci este ea însăși realitatea care creează facultatea și conținutul percepției. Orice fenomen mental este numai o fază în istoria unui anumit grup social, iar viața grupului reprezintă conținutul esențial al acestui fenomen. (*Idei*)

O dată în plus, semnificația și valoarea cognitivă a fiecărui produs al culturii pot fi judecate numai în raport cu originea și funcțiile sale, și nu prin criterii extraistorice. Mai mult decât atât, dacă cristalizarea organică a unei culturi poate fi exprimată într-o formă rațională, aceasta înseamnă că și-a pierdut deja forța creativă și că aparține acumulării inerte a trecutului. Tendințele

culturale vii nu pot fi niciodată limitate la niște forme perfect raționale și realiste. Raționalismul este atitudinea celor care se refugiază pe poziții primite de-a gata și încearcă să îi convingă pe alții că aceste poziții nu pot fi puse sub semnul întrebării. Dar gândirea și creația artistică, în stadiile lor formative, sunt caracterizate prin lipsa de încredere și logica imperfectă a formelor lor.

4. Socialismul, proletariatul și națiunea

Filosofia muncii este, în viziunea lui Brzozowski, un fel de metafizică a socialismului și o motivație sau o raționalizare a aderării sale la socialism. El nu a fost niciodată un activist de partid, în parte și pentru că a dezaprobat particularismul socialist și versiunile curente ale marxismului, dar și pentru că a crezut, în special în ultimii săi ani de viață, că toate formele politice care derivă organic din viața unei națiuni îi erau într-un fel necesare și că niciuna dintre ele nu putea pretinde un monopol asupra adevărului. Brzozowski se declara un socialist în sensul în care susținea că muncitorii ar ieși învingători dacă ar putea demonstra că volumul muncii libere ar putea depăși volumul posibil obținut prin intermediul muncii aservite. Această formă vagă de socialism a fost explicit neutră față de anticipările curente legate de natura ordinii viitoare. El a crezut că întreaga civilizație trebuia interpretată ca o autoorganizare a comunității celor ce muncesc; dat fiind că oamenii puteau înțelege semnificația propriilor lor eforturi numai din perspectiva muncii, numai clasa producătorilor direcți trebuia să învețe omenirea cum să se înțeleagă pe sine și cum să dobândească speranța și încrederea necesare pentru a-și conduce propriul destin. În acest sens generic, Brzozowski credea în misiunea specială a proletariatului, iar prometeismul său, în numele proletariatului, era exprimat în formule apropiate de sindicalismul lui Sorel.

> Separatismul de clasă al proletariatului este singurul mod de a crea o atmosferă morală între oameni, de a redescoperi semnificația cuvântului „umanitate". Conștiința de clasă sporită a proletariatului este singura mare realitate spirituală, autentic metafizică, a timpurilor noastre. Acesta este punctul în care este tranșată dilema tragică a omului. Nu cerem dreptate – nimeni nu știe ce înseamnă asta –, nici nu promitem sau nu căutăm fericirea; omenirea nu va fi niciodată fericită. Suferința își are valorile sale absolute, pe care nu vrem să le pierdem. Însă credem că omul trebuie să

> existe deoarece el și-a iubit și și-a prețuit existența, pentru că se creează pe sine ca pe realitatea a cărei existență o dorește, ca pe semnificația lui absolută și ca pe scopul lumii. (*Idei*)

Socialismul nu este deci exprimat în termenii bunăstării, siguranței și mulțumirii, ci în cei ai demnității umane. Lupta pentru demnitate este o luptă pentru „muncă liberă", definită ca opusul muncii „controlate de sus" sau ca un stat în care muncitorul, în timp ce este la lucru, nu este supus niciunei autorități superioare. La fel ca Sorel, Brzozowski nu a trecut dincolo de această formulare generică, consonantă, desigur, cu tradiția marxistă. Nu era interesat de problema cuceririi puterii politice de către proletariat sau de către organizarea economică. Pentru el, era necesar ca „mintea și voința clasei muncitoare" să se ridice la un nivel la care cei care muncesc să aibă un control deplin asupra proceselor vitale ale societății bazate pe productivitatea muncii. Schimbările politice și economice care nu au condus la transformarea spirituală a celor ce muncesc sau care nu au sporit dorința și capacitatea lor de a prelua controlul asupra procesului de producție erau lipsite de importanță. Din acest punct de vedere, Brzozowski, la fel ca Sorel și sindicaliștii anarhici, a deosebit socialismul *inteligheției* de cel al proletariatului. *Inteligheția* era mai degrabă o clasă consumatoare care nu producea nimic, dar, cum activitatea ei are loc în sfera mentală, ea era înclinată să creadă în mod natural că formele de viață sunt produse de conștiință, și nu invers. Ceea ce *inteligheția* numește socialism era numai o încercare de a asigura pentru sine un loc dominant în societate, folosindu-i pe muncitori ca pe un instrument pentru menținerea propriilor privilegii. Hegemonia intelectualilor în cadrul mișcării socialiste a fost o consecință a imaturității spirituale a proletariatului. Brzozowski visa la o luptă de masă a proletariatului, care să nu fie condus de către intelectuali, ci să fie pe deplin capabil de a lupta pentru el însuși.

Nicio lege istorică nu garanta succesul socialismului. Dacă „munca liberă" s-ar fi dovedit mai productivă, socialismul ar fi fost posibil; dacă nu, nu. Productivitatea muncii era menită să fie criteriul final al progresului social, dar nu pentru că putea permite o creștere a consumului – aceasta este o trăsătură specifică a gândirii lui Brzozowski. Progresul tehnologiei și productivitatea sporită însemnau o creștere a puterii omului asupra mediului său – acesta era un scop în sine pentru Brzozowski, și nu doar un mijloc pentru a ajunge la o viață mai confortabilă. Întreaga sa

concepție despre socialism era eroică și aventuroasă; cucerirea naturii de către om nu avea nevoie de o justificare prin câștiguri materiale; producția nu era un mijloc pentru consum, ci avea menirea de a păstra poziția omului de stăpân independent al creației. În ochii săi, proletariatul era un războinic colectiv, având trăsăturile unui erou nietzschean, întruchiparea idealizată a umanității privite ca o entitate metafizică. Idealurile și valorile umane aveau sens și însemnătate istorică în măsura în care îl ajutau pe om să se confrunte cu natura refractară, însă lupta în sine era, în ultimă instanță, justificată pe baze spirituale, ca o afirmare de sine a voinței.

Pentru criticii hrăniți cu ortodoxia marxistă, acest prometeism, cu tonul său metafizic și profetic, părea cât se poate de suspect. Confruntați cu popularitatea scrierilor lui Brzozowski în rândul tinerilor de stânga, intelectualii comuniști polonezi erau interesați să-i distrugă influența și, în consecință, l-au și devalorizat ca pe un ideolog al dreptei. Andrzej Stawar, de exemplu, vedea cultul nediferențiat al muncii ca aparținând ideologiei solidarității de clasă. Aceasta era o exagerare, pentru că Brzozowski accentua puternic identitatea culturală distinctă a proletariatului și rolul său special în cadrul dezvoltării sociale. Era totuși adevărat că, spre deosebire de marxiști, el definea proletariatul prin însușirea de a presta o muncă fizică, și nu prin locul său în ansamblul planului de producție sau, mai ales, prin vinderea muncii sale ca pe o marfă. În general, Brzozowski nu a acordat atenție diviziunii de clasă a societății și condițiilor sociale de producție. În ultimă instanță, nu putem spune cu exactitate ceea ce înțelegea prin proletariat, „muncă liberă" sau socialism. El folosea acești termeni ca pe niște categorii metafizice care îi permiteau să descrie omul ca pe învingătorul naturii; munca, precum și lupta însăși își erau propria lor recompensă. „Prin intermediul muncii, idealul devine un fapt. Munca este elementul divin în care natura – pentru că munca este un fapt al naturii – devine întruparea unui ideal. Munca este rodul voinței, baza dominației acesteia asupra lumii" (scrisoare către Salomea Perlmutter, martie 1906). În acest sens, reproșul pe care Brzozowski îl adresa partidelor socialiste – că tratau proletariatul ca pe un mijloc pentru ca intelectualii care erau politicieni profesioniști să cucerească puterea – poate fi, *mutatis mutandis*, întors chiar și împotriva lui: pentru el, proletariatul era instrumentul unui ideal prometeic derivat din reflecția metafizică, și nu din observarea tendinței reale a mișcării

muncitorești. El nu era interesat de ceea ce doreau în realitate muncitorii, ci de ceea ce trebuiau să devină, pentru a se putea împlini viziunea de învingător al destinului uman.

Un alt punct de controversă cu marxiștii polonezi era atitudinea lui Brzozowski față de problema națională. Cu trecerea timpului, ideile de „națiune" și de „patrie" deveneau tot mai proeminente în scrierile sale, la fel ca rolul culturii tradiționale. Mai mult decât atât, el folosea metafore biologice care, deși imprecise, au devenit tot mai suspecte atunci când mișcările radicale naționaliste cu o orientare mai mult sau mai puțin fascistă au început să folosească metafore similare pentru apărarea valorilor naționale. Pe această bază, Paweł Hoffman, un alt comunist ortodox, l-a denunțat pe Brzozowski ca precursor al fascismului.

Brzozowski nu acorda atenție tensiunilor care se puteau naște din încercarea de a reconcilia punctele de vedere naționale și cele de clasă în filosofia socială. Pentru el, părea limpede că loialitatea sa față de cauza muncitorilor nu intra în niciun fel în conflict cu convingerea sa că Polonia era o sursă de valori naționale și culturale; în legătură cu aceasta, el scria:

> Oamenii s-au străduit din răsputeri să demonstreze că mișcarea muncitorilor poate fi și este o mișcare națională. Nu știu dacă eforturile lor erau necesare. Polonia este câmpul de acțiune al forțelor decisive din viața Poloniei și al resurselor care o susțin. A spune că mișcarea muncitorilor poate fi independentă de viața și de destinul națiunii înseamnă a afirma că nu contează ce fel de forțe și de mijloace de acțiune are la dispoziție. Atât timp cât comunitatea poloneză este deposedată de drepturile sale, clasa noastră muncitoare va fi un corp amorf de oameni săraci, aflați într-o stare degradată, care nu vor ocupa al patrulea loc în cadrul ordinii sociale, ci al cincilea, al șaselea sau chiar mai rău. Ce înseamnă aceasta? A renunța la propria existență națională înseamnă a renunța la speranța de a influența realitatea umană, înseamnă a-ți distruge propriul suflet, pentru că sufletul trăiește și acționează numai prin națiune. De aici, nu rezultă așa-numita problemă a naționalității, pentru că este ca și cum cineva ne-ar întreba dacă am dori să ne pierdem demnitatea umană. Nu există opinii, interese sau valori care să ne facă să renunțăm la loialitatea față de această valoare supremă. Un om fără țară este un suflet fără substanță, este apatic, periculos și dăunător. Pentru că sufletul omenesc este rezultatul unei lungi lupte colective, al unui îndelungat proces de creație, și întreaga sa semnificație este datorată lungii perioade în care a fost alcătuit. Cu cât sufletul nostru este mai bătrân, cu atât va fi mai creator. Acesta este motivul pentru care muncitorii trebuie să înceapă să-și iubească conștient propria țară și să-și amintească istoria ei. (*Idei*)

Dacă acest argument ar fi însemnat pur și simplu că eliberarea clasei muncitoare nu se putea produce în condiții de opresiune națională, ar fi fost suficient de banal pentru a fi acceptat de majoritatea socialiștilor polonezi. Dar este clar că Brzozowski a vrut să spună mai mult decât atât, iar în discuția sa cu Sorel și Bergson și-a elaborat și mai mult ideea. Opinia sa era că nu se poate aborda cultura altfel decât prin tradiția națională, iar „cultura" includea aici toate formele de cunoaștere. Relația noastră cu lumea este de așa natură încât percepem totul nu numai în termenii istoriei umane, ci și în cei ai istoriei naționale, și ne amăgim pe noi înșine dacă ne închipuim că putem evita acest fapt. Făcând un rezumat al ideilor lui Sorel, cu care este în mod vizibil de acord, Brzozowski scrie:

> Ideea de cunoaștere privită ca o contemplare a unei realități aflate deasupra sau dincolo de existența umană este o ficțiune: gândirea nu poate fi niciodată independentă de comunitatea în care apare sau nu poate exprima ceva diferit de suma unor activități umane (...) Metafizica apare ca un surogat al patriotismului, ca o distrugere a acestuia; astăzi, patria-mamă dă semne de revenire (...) Nu putem comunica cu nimeni decât prin intermediul națiunii, nu există nicio cale spre viață în afara celei prin corpul-spirit de care suntem susținuți și prin care ne dezvoltăm. Cunoașterea este internațională numai în măsura în care afectează condițiile de viață ale fiecărei națiuni; ea nu poate fi atinsă de nicio minte superficială sau de cineva care nu a fost implicat în aspectele serioase și tragice ale vieții propriului său popor (...) Polonia, limba și sufletul nostru nu sunt niște figuri accidentale ale naturii neînsuflețite și nepăsătoare, ele sunt o realitate autonomă, un aspect fundamental al existenței și vor rămâne astfel cât timp vor exista polonezi pe acest pământ. Există lucruri care sunt chiar mai vechi și mai profunde decât națiunile, însă omul nu se poate cunoaște pe sine decât prin intermediul națiunii, pentru că nu există organe internaționale sau străine de națiune ale vieții spirituale. (*Idei*)

Acest fragment trece în mod clar mult dincolo de ceea ce putea fi acceptat chiar și de marxiștii cei mai puțini ortodocși, sugerând că până și știința, ca să nu mai vorbim de alte forme de cultură, depinde de tradiția națională, ca de un intermediar necesar. Pentru Brzozowski, aceste gânduri erau pur și simplu o expresie a credinței sale în valoarea națiunii privite ca o realitate continuă și ireductibilă la care participau toți membrii acesteia. Este greu de negat, totuși, că ideile sale au oferit un pretext radicalismului naționalist, cu toate consecințele sale periculoase. Încercările extremei drepte de a și-l însuși nu pot fi clasificate ca simple greșeli și el nu poate fi achitat cu ușurință de această vină. Pe de altă parte, niciunul dintre marxiști nu a fost capabil nici în teorie, nici în practica politică să rezolve conflictul dintre

internaționalismul mișcării muncitorești și valoarea intrinsecă a comunității naționale decât cu prețul negării arbitrare a celei din urmă, de pildă de către Rosa Luxemburg. De asemenea, niciunul dintre ei nu a suspectat istoria că producea niște formule sociale care nu erau în mod necesar reductibile la un singur tipar.

5. Marxismul lui Brzozowski

Ideile lui Brzozowski despre proletariat și socialism au fost, desigur, foarte diferite de cele ale lui Marx. Mai mult decât atât, el era cu siguranță departe de intențiile lui Marx când le interpreta în acest fel:

> Nimeni nu poate înțelege gândirea lui Marx dacă nu simte că se identifică cu anumite construcții ale sale, ca „forțele de producție", „concentrarea capitalului" și altele. Aceste concepte cognitive sunt cu adevărat niște mituri pe care Marx le folosește, în primul rând, pentru a-și reprezenta tendința și conținutul propriei sale voințe; apoi, se străduiește să-și impună voința sa asupra altora, să o extindă și să o facă să lucreze în ei. (*Idei*)

În orice caz, indiferent de receptarea ulterioară a ideilor lui Brzozowski si de numeroasele caracteristici arbitrare ale interpretării date de el marxismului, se poate spune că el a fost primul care a încercat să redirecționeze gândirea marxistă de pe făgașul pe care curgea în liniște, orientând-o în direcția care a fost ulterior urmată, în moduri diferite, de Gramsci și Lukács. Atât evoluționiștii, cât și kantienii au acceptat ca axiomatic faptul că marxismul reprezenta o descriere a realității sociale a capitalismului și a viitorului său, la fel de „obiectivă" ca orice altă teorie științifică. Aproape toți erau de acord că marxismul se baza pe un soi de metafizică realistă a simțului comun și că interpreta existența umană și percepția în felul întâlnit de obicei în teoriile evoluționiste. Pornind de la o bază factuală instabilă, Brzozowski a contestat ambele axiome și a propus o interpretare proprie remarcabil de apropiată de viziunea filosofică a scrierilor timpurii ale lui Marx, care devenise cunoscută între timp. El susținea că marxismul nu ar putea în principiu să privească procesul social ca pe o realitate „naturală" independentă de actul de a o percepe. Înțelegerea lumii reprezenta ea însăși un factor de schimbare a ei și, de aceea, explicația deterministă a fenomenului social, așa cum este ea înțeleasă în mod obișnuit, nu putea rămâne valabilă. Din

punct de vedere marxist, universul social și cunoașterea acelui univers erau unul și același lucru și, din acest motiv, cursul istoriei nu putea fi „prognozat“ la fel cum nu poate fi prognozată vremea.

În plus, Brzozowski susținea că marxismul era incompatibil cu noțiunea de lume care a precedat și a produs realitatea umană și putuse astfel să-și impună atât propria sa imagine, cât și pe cea a existenței omenești asupra minților oamenilor. Omul percepe lumea din unghiul său omenesc și nu se poate observa pe sine, în mod imparțial, ca o parte a acestei lumi, pentru că aceasta ar însemna să se lepede de aspectul său omenesc și de întreaga sa dependență de istorie. Nu exista o cunoaștere independentă de situația umană în care ea a fost dobândită, iar un concept de lume „în sine“ nu poate fi nici măcar imaginat. Subordonarea percepțiilor noastre față de condițiile istorice și sociale este irevocabilă și trebuie să ne împăcăm noi înșine cu acest lucru, precum și cu o realitate absolută.

Totuși, „convertirea“ religioasă a lui Brzozowski a ridicat unele dubii legate de posibilitatea de a susține în mod consistent acest punct de vedere strict antropocentric. Nu a fost, așa cum am menționat, o convertire în sensul obișnuit al termenului sau un efect banal al stresului mental asupra unui om care se apropia de moarte. Într-o scrisoare din 2 mai 1910 adresată lui Witold Klinger, scria că nu simțea nevoia revelației, întrucât catolicismul îl satisfăcea din punct de vedere intelectual. Cu toate acestea, într-o altă scrisoare către Klinger din 19 aprilie 1911, cu câteva zile înainte să moară, scria:

> Catolicismul meu include multe aspecte importante din marxismul meu, pentru a nu mai vorbi de darwinism, filosofie nietzscheană și o serie de alte „ism“-uri.

Brzozowski nu a lăsat o descriere completă a ultimei faze a evoluției sale filosofice, însă, dacă privim convertirea sa ca pe o parte a acestei evoluții, și nu doar ca pe un fenomen psihologic, putem să lămurim, probabil, care a fost contextul său, după cum urmează.

Laitmotivul gândirii lui Brzozowski era dorința de a apăra valoarea absolută a umanității și de a o învesti cu o semnificație absolută. El și-a exprimat această dorință mai întâi prin categoria fichtean-nietzscheană de creativitate și „acțiune“, care părea să ofere o bază pentru afirmarea independenței absolute a spiritului individual creator. A abandonat acest punct de vedere după ce a ajuns la concluzia că spiritul creator se contrazicea pe sine dacă nu izvora dintr-un sentiment al obligației față de tradiția existentă și

față de centrii energiei sociale care apăruseră în decursul istoriei. A apăra autarhia lirică și subiectivă a „interiorului" personal ca pe o valoare absolută înseamnă să abandonezi lumea în favoarea legilor indiferente ale naturii; creativitatea nu ar mai însemna amprenta pusă de cineva asupra lumii, ci fuga de lume. Răspunsul la această problemă era viziunea marxistă a omului privit ca un creator colectiv, care își afirmă semnificația sa absolută în lupta cu lumea exterioară și privește întreaga realitate ca pe o cauză a propriei sale condiții. Semnificația universului este raportată în întregul ei la existența umană, care și-a asumat rolul lui Atlas și care nu poate cunoaște sau chiar percepe nimic din ceea ce nu are legătură cu hotărârea sa egoistă de a perpetua specia.

S-a dovedit totuși că nici chiar acest punct de vedere nu este suficient pentru a elucida înțelesul absolut al existenței umane pur și simplu pentru că este o semnificație statuată în mod arbitrar de o ființă care se poate privi pe sine ca absolută numai prin felul său de a privi lumea, și nu în Ființa însăși. Din moment ce omul este condamnat să lupte pentru supremația sa asupra naturii și să-și afirme demnitatea printr-un conflict cu lumea naturală nonumană, astfel încât existența lui nu este nici necesară, nici independentă, faptul de a-și atribui sieși o poziție absolută în ierarhia valorilor pare să nu fie mai mult decât un capriciu, care poate fi anulat de niște forțe iraționale care se dovedesc mai puternice. Credința în semnificația absolută a existenței umane poate fi conservată numai dacă este întemeiată pe existența noncontingentă a lui Dumnezeu. Antropocentrismul radical este imposibil și autocontradictoriu, pentru că presupune că existența umană este în același timp contingentă și absolută.

Această reconstrucție ipotetică poate să indice drumul care l-a condus pe Brzozowski de la narcisismul activist, trecând prin solipsismul colectiv al doctrinei marxiste, la Biserica privită ca un organism istoric prin care umanitatea este în contact cu Ființa necondiționată, reușind astfel să-și mențină propria sa importanță necondiționată.

XII

MARXIȘTII AUSTRIECI, KANTIENII MIȘCĂRII MARXISTE, SOCIALISMUL ETIC

1. Conceptul de „austro-marxism“

Termenul de „austro-marxism“ a fost introdus în 1914 de socialistul american Louis Boudin și a devenit unul general acceptat, fiind folosit și de membrii acestei școli. Austro-marxiștii se disting prin anumite tendințe comune și interese specifice, deși ei nu au fost, propriu-zis, o „școală“ în sensul scolastic și rabinic al unui grup de savanți care să recunoască și să profeseze un set de doctrine prin care să poată fi identificați.

Teoreticienii de vârf ai social-democrației austriece – Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Karl Renner, Friedrich Adler – s-au considerat cu toții marxiști în sensul cel mai deplin al cuvântului, dar nu au privit marxismul ca pe un sistem închis și autonom. În prefața la primul volum din *Marx-Studien* (1904), coordonatorii, Max Adler și Hilferding, s-au declarat credincioși spiritului operei marxiste fără a fi neapărat dispuși să i se conformeze cu o fidelitate literală. Aceasta nu înseamnă în sine prea mult, pentru că asemenea declarații erau tipice chiar și pentru marxiștii cei mai dogmatici și mai pioși. („Marxismul nu este o dogmă.“ „Trebuie să dezvoltăm în mod creativ moștenirea marxistă.“ Ș.a.m.d.) Gradul de flexibilitate al diferitelor școli de gândire trebuie măsurat nu prin declarații de acest fel, ci prin măsura în care erau acestea puse în practică, iar în această privință austriecii au fost esențialmente diferiți de credincioșii ortodocși tipici. Nu numai că ei au accentuat legăturile dintre marxism și gânditorii precedenți – în special Kant – pe care Marx nu i-a autorizat drept „surse“, dar nu li s-a părut riscant nici să utilizeze idei, concepte și întrebări care apăruseră încă de pe timpul lui Marx în filosofia și sociologia nemarxistă, mai ales în gândirea

neokantienilor. Aceasta nu era, în viziunea lor, o trădare a doctrinei lor, ci o coroborare și o îmbogățire a acesteia. Ei erau nerăbdători să demonstreze că marxismul și ideile socialiste făceau parte integrantă din tradiția culturală europeană și au preferat să accentueze nu atât noutatea marxismului, cât afinitățile și punctele sale de contact cu diferitele tendințe din filosofia și gândirea socială europeană.

O altă caracteristică a marxiștilor austrieci era interesul lor de a reexamina vastele fundamente teoretice și epistemologice ale marxismului, pe care critica de tip kantian, în special, le prezenta ca fiind pline de lipsuri și ca având obiective mult prea ample. Deși acceptau principiile de bază, inclusiv teoria valorii, lupta de clasă și materialismul istoric, austriecii nu erau de acord, pe de altă parte, cu faptul că marxismul presupunea în mod logic o filosofie materialistă sau că validitatea sa depindea de argumentele filosofice ale lui Engels, pe care ei le amendau ca „necritice" în sensul kantian al termenului. Atitudinea lor generală era una transcendentalistă, opusă pozitivismului și empirismului. Ei susțineau că marxismul era o teorie pe deplin științifică, dar că aceasta nu însemna că trebuia să se conformeze criteriilor cognitive avansate de empiriști; acestea erau arbitrare și nu puteau să ofere științei un „fundament absolut" pur și simplu pentru că ignorau întrebările kantiene.

Toți teoreticienii marxiști au fost obligați să răspundă, explicit sau nu, întrebării dacă marxismul era o teorie științifică sau o ideologie a proletariatului. Dogmaticii au răspuns fără ezitare că era și una, și alta și că punctul de vedere științific și cel de clasă erau perfect compatibile; dar, la o examinare mai atentă, acest răspuns simplu dădea naștere la îndoieli. Dacă marxismul era o teorie științifică, atunci, pentru a recunoaște adevărul său, era suficient să se aplice regulile general acceptate ale gândirii științifice fără a fi necesar să se adopte mai întâi vreo poziție politică sau de clasă. Aceasta însemna că marxismul, la fel ca teoria evoluției, ar putea fi accesibil tuturor. De obicei, s-a adăugat la aceasta, ca o clauză suplimentară, și ideea că, deși marxismul era științific adevărat, avea să fie inevitabil respins de clasele bogate, întrucât era o profeție a prăbușirii lor. În orice caz, adevărul său nu depindea logic de nicio atitudine politică, ci de aplicarea corectă a regulilor de procedură intelectuală. Faptul că servea în același timp și intereselor proletariatului nu adăuga nimic la conținutul său intelectual și nu putea să consolideze logic acceptarea sa. Dacă, pe de altă parte, marxismul era „ideologia proletariatului", atunci acceptarea sa nu reprezenta doar o poziție

teoretică, ci și un angajament politic necesar (atât teoria, cât și angajarea fiindu-și reciproc indispensabile). Cei care au abordat această viziune – în special Lenin – au continuat să sublinieze caracterul științific al marxismului, dar l-au tratat ca pe un instrument al războiului politic și au refuzat să admită chiar și în teorie că dezvoltarea sa avea o logică inerentă care era independentă de politică și care putea, în anumite condiții, să intre în conflict cu utilitatea politică. În răspândirea doctrinei, adepții școlii lui Lenin au făcut apel numai la interese de clasă, și nu la principii intelectuale independente de clasa socială. Marxiștii austrieci au adoptat chiar concepția opusă, care făcea apel la toate mințile raționale, și nu numai la cele interesate de teorie în virtutea poziției lor de clasă. Și în domeniul eticii ei au subliniat universalitatea intelectuală și morală a marxismului. Pentru a fi un socialist marxist era suficient să gândești corect și să respecți valorile umane, care nu aparțineau unei anumite clase, ci erau întrupate în modul cel mai desăvârșit de socialism. Atitudinea lor în această privință semăna cu cea a lui Jaurès, deși ei erau mult mai rigizi din punct de vedere doctrinar. Marxiștii austrieci priveau marxismul ca pe o continuare a dezvoltării „naturale“ a cunoașterii sociale, iar socialismul ca pe interpretarea „naturală“ a valorilor umane tradiționale în raport cu societatea actuală.

Se admitea prin aceasta că marxismul era valabil pentru întreaga omenire, însă acest principiu era, în practică, interpretat în moduri diferite. Dat fiind că socialiștii erau de acord și cu faptul că păstrătorul de neînlocuit al valorilor umane era clasa muncitoare, era posibil ca „universalitatea“ marxismului să fie privită ca un ornament inutil și ca toate forțele să fie concentrate pentru anihilarea adversarului politic. Într-un sens opus, era posibil de adoptat concepția austriecilor și a altor marxiști care, deși acceptau principiul luptei de clasă, credeau că oricine lua în serios idealurile de libertate, egalitate și fraternitate trebuia să fie consecvent cu sine și să adopte o atitudine socialist indiferent care erau propriile sale interese de clasă.

Pentru austrieci, universalitatea era un principiu major, și nu doar un simplu exercițiu de retorică. În consecință, atunci când scriau despre societatea viitorului, aveau mai puține de spus despre autoritate și despre schimbările instituționale decât despre autoguvernarea liberă a muncitorilor. Ei priveau colectivizarea proprietății doar ca pe un instrument al schimbării socialiste, și nu ca pe semnificația socialismului în întregul său, considerând că aceasta implica și socializarea procesului de producție și, în

consecință, controlul societății producătorilor asupra vieții economice. Ei credeau că regula kantiană de a trata întotdeauna individul ca pe un scop, și nu ca pe un mijloc, era în deplină concordanță cu principiile socialismului și că socialismul s-ar parodia pe el însuși dacă nu ar avea ca singur scop dezvoltarea liberă a persoanelor umane.

În același timp, austriecii se opuneau revizionismului lui Bernstein și aparțineau în politică aripii radicale a marxismului european sau, mai degrabă, constituiau o variantă radicală proprie care includea ideea unei dictaturi democratice a proletariatului și respingea ideea de construcție graduală a instituțiilor socialiste în cadrul societății capitaliste. În timpul și după Primul Război Mondial, principalii teoreticieni ai austro-marxismului au urmat căi diferite în politică. Hilferding și Renner au devenit social-democrați în sensul actual al cuvântului, în timp ce Max Adler și Bauer (și, de asemenea, Friedrich Adler) și-au menținut poziția în stânga socialistă radicală, fără a se identifica nici cu democrația socială, nici cu comunismul leninist, dar încercând fără succes să negocieze un acord între acestea.

Pe lângă apariția lunară a revistei Der Kampf (începând cu 1907), marxiștii austrieci au publicat două volume din *Marx-Studien*, deja menționate, care conțineau unele dintre cele mai importante opere ale literaturii marxiste: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) și *Die Staatsauffassung des Marxismus* (1922), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907) a lui Bauer, controversa lui Hilferding cu Böhm-Bawerk asupra teoriei valorii a lui Marx (1904) și lucrarea *Finanzkapital* a lui Hilferding (1910).

2. Renașterea kantianismului

Austro-marxismul nu trebuie identificat cu neokantianismul marxist. Este adevărat că austriecii care au fost interesați de epistemologie și etică, în special Max Adler și Bauer, ar putea fi priviți, într-o anumită măsură, ca aparținând mișcării kantiene marxiste, însă austro-marxismul are și alte note distinctive în afară de orientarea sa kantiană și mulți marxiști kantieni nu pot fi priviți ca membri ai Școlii Austriece.

Fenomenul curios al neokantianismului marxist sau al marxismului cu conotații kantiene trebuie încadrat nu numai în istoria marxismului, ci și în mișcarea mai generală de recuperare a influenței lui Kant, care începuse în 1806, ducând în următoarele decenii la un monopol aproape complet al kantianismului în

universitățile germane. Printre primii lideri ai acestei mișcări s-au numărat Friedrich Albert Lange și Otto Liebmann. Nu peste multă vreme, kantianismul s-a împărțit în diferite curente și școli care au avut nu numai interese diferite, ci și interpretări distincte ale filosofiei kantiene.

Kantianismul nu era numai o tendință filosofică, ci, în primul rînd, o încercare de a reabilita filosofia ca atare împotriva viziunii științifice a pozitiviștilor. Pozitivismul și materialismul german nu erau atât niște filosofii, cât și niște tentative de sinucidere filosofică. Reprezentanții acestor două școli susțineau că metodele folosite de științele naturii erau singurele modalități de a atinge cunoașterea certă și că, din acest motiv, filosofia era fie lipsită de orice *raison d'être*, fie nu reprezenta decât reflecția asupra rezultatelor științei. Kantianismul, pe de altă parte, oferea o metodă intelectuală în termenii căreia filosofia era nu numai legitimă, ci și indispensabilă, deși era, în același timp, limitat în aspirațiile sale; nu avea pretenția de a fi o metafizică și nu era expus reproșului adresat lui Hegel, Schelling și succesorilor lor că ideile lor erau un *Schwärmerei* inutil și vag, un exercițiu de imaginație nepăsător față de logică. Kantienii susțineau că filosofia trebuia să se concentreze asupra criticii cunoașterii; științele naturii nu se interpretau pe ele însele și nimic din conținutul lor nu garanta validitatea rezultatelor și metodelor folosite; științele particulare erau interesate de cunoașterea lumii, dar nu studiau faptul cogniției, care presupunea o cercetare specială pentru demonstrarea validității sale.

Kantianismul împărtășea, astfel, cu scientismul o opoziție generală față de metafizică, dar nu susținea și abordarea nihilistă a filosofiei ca întreg. În al doilea rând, el era preocupat în special de teoria valorilor etice. Perspectiva pur empiristă părea să conducă în mod natural la un total relativism moral; dat fiind că știința observă și generalizează „fapte", ea cunoaște lumea valorilor numai ca pe o colecție de fenomene sociale și psihologice și nu are niciun mijloc pentru a formula judecăți de valoare, deoarece, din punctul de vedere al științei, orice judecăți de valoare sunt în egală măsură corecte sau greșite. Și în acest punct, kantianismul pare să ofere o protecție împotriva relativismului; el promisese să demonstreze că domeniul faptelor era într-adevăr complet diferit de cel al valorilor (până aici, kantienii erau de acord cu pozitiviștii), dar că rațiunea umană este capabilă să definească cel puțin condițiile formale pe care trebuie să le satisfacă judecățile noastre etice astfel încât să nu fim la discreția deciziilor arbitrare ale capriciului omenesc.

Kantienii se opuneau astfel tuturor construcțiilor ontologice atotcuprinzătoare, dar susțineau, în opoziție față de scientism, că o critică a cunoașterii trebuia să preceadă logic orice cunoaștere particulară cu pretenții de validitate universală.

3. Socialismul etic

În versiunea sa originară, kantianismul era mai degrabă psihologic decât transcendental. Aceasta înseamnă că acele condiții *a priori* ale cunoașterii cercetate de Kant treceau pur și simplu drept atribute universale ale minții umane, care este astfel construită, încât să nu putem percepe obiecte fără a impune asupra lor formele timpului, spațiului, cauzalității, unității substanțiale etc. În acest fel, kantianismul nu se dispensează de relativism, ci doar îl transferă la un nivel superior, afirmând că imaginea științei asupra lumii este universal valabilă în sensul în care se conformează cerințelor structurale ale omului ca specie, dar că nu ar putea fi la fel de valabilă pentru orice ființă rațională posibilă.

În consecință, următoarea generație de kantieni, în special Școala de la Marburg (Hermann Cohen și Paul Natorp), a trecut de la interpretarea psihologică la cea transcendentală, argumentând că formele *a priori* ale lui Kant nu erau condiționate psihologic sau zoologic și nu erau caracteristice speciei umane sau unei alte specii, ci erau inerente rațiunii ca atare și erau condiții necesare ale oricărui act de cogniție. Mai mult decât atât, rațiunea nu putea funcționa pe baza „faptelor" empirice, privite ca niște date primite de-a gata. Critica filosofică se baza pe știință, dar nu pentru a „generaliza" rezultatele sale, așa cum pretindeau pozitiviștii, ci pentru a investiga condițiile epistemologice care făcuseră posibilă știința. Școala de la Marburg spera mai ales ca matematica și fizica teoretică să îi confirme perspectiva raționalistă generală. Tot ceea ce are validitate universală în cunoașterea noastră derivă din pura activitate a rațiunii, și nu din materialul empiric, contingent. Rațiunea pură este fundamentul științei naturale și orice idee inteligibilă despre realitate se raportează la realitatea cunoscută. Aceasta nu înseamnă că realitatea este relativă în raport cu indivizii sau cu specia umană, ci că este relativă în raport cu gândirea pură, impersonală. „Lucrul în sine" al lui Kant este numai un concept regulativ, un fel de ficțiune ce servește la organizarea cunoașterii, ceea ce înseamnă că poate fi abandonat complet fără ca filosofia să sufere vreo pierdere.

Cu toate acestea, interesul pe care l-a stârnit Școala de la Marburg printre anumiți marxiști germani și austrieci s-a datorat mai puțin apriorismului său radical și mai mult încercării sale de a întemeia etica socialistă pe teoria kantiană a rațiunii practice. Cohen și Natorp nu se considerau niște marxiști, dar erau socialiști și credeau că socialismul putea fi întemeiat numai pe baza idealismului etic.

Cohen susținea că Immanuel Kant furnizase un fundament moral pentru socialism, arătând în primul rând că etica nu putea fi bazată pe antropologie, pentru că pornirile naturale ale omului nu puteau da naștere ideii de umanitate și valorii unice a individului. Umanitatea nu era un concept antropologic, ci unul moral, ceea ce înseamnă că noi nu putem admite, doar pe baza înclinațiilor pur naturale, că suntem părți ale unei colectivități în care fiecare individ are drepturi egale cu ceilalți. În al doilea rând, etica de tip kantian este independentă de dogma religioasă și de credința în Dumnezeu, credința în autoritatea poruncilor divine constituind baza unui sistem legal, și nu a unuia specific moral. Numai omul era un legislator moral, dar legea sa poate pretinde o validitatea universală dacă este întemeiată pe egalitatea ființelor umane ca obiecte ale comportamentului moral. Etica lui Kant, care ne dictează să tratăm fiecare ființă umană ca pe un scop, și nu ca pe un mijloc, este chiar esența socialismului, pentru că ea înseamnă că muncitorul nu trebuie tratat ca o marfă, iar aceasta este baza doctrinei eliberării sociale. Ideea socialistă a fraternității umane, în cadrul căreia toți oamenii sunt egali și liberi – libertatea fiind definită în cadrul ordinii legale –, este o deducție logică din doctrina kantiană.

Cohen a fost unul dintre cei care au inventat ideea de „socialism etic", adoptată de majoritatea celor care au încercat să insereze tradiția kantiană în teoria marxistă a dezvoltării sociale. Socialismul etic poate fi redus la două argumente principale. Primul, și cel mai general, este că, deși filosofia marxistă a istoriei este adevărată și socialismul este, de aceea, inevitabil, nu derivă de aici că socialismul trebuie să fie acceptat drept ceva bun. Caracterul inevitabil al unui eveniment sau proces nu înseamnă că acesta este în mod necesar și dezirabil sau că trebuie susținut. Pentru a accepta socialismul, în afara faptului de a-l prevedea, trebuie să avem câteva judecăți de valoare bazate pe alte fundamente decât materialismul istoric sau orice altă teorie a istoriei. Etica lui Kant poate oferi un asemenea suport, deoarece arată că ordinea socialistă în care societatea nu are alte scopuri decât persoana umană reprezintă o valoare reală. Al doilea

principiu al socialismului etic, deși nu a fost menționat de toți adepții săi, era acela că preceptele etice au o validitate universală, adică se aplică fără excepție tuturor indivizilor atât ca subiecți, cât și ca obiecte ale comportamentului moral. De aici rezultă că socialismul, ca un postulat etic, nu este legat de clasa socială și că orice ființă umană, indiferent de interesele ei de clasă, nu își poate conserva umanitatea decât prin recunoașterea valorii morale a idealului socialist. Aceasta nu însemna, desigur, așa cum pretindeau ortodocșii, că socialismul etic nega existența luptei de clasă sau că adepții săi credeau că propaganda morală va fi suficientă pentru a produce niște schimbări socialiste. Însemna, totuși, că aceștia puteau și trebuiau să apere ideile socialismului apelând la valori umane universale, și nu doar la interesele clasei muncitoare.

4. Kantianismul în marxism

Așa cum am precizat deja, mulți neokantieni se considerau (spre deosebire de Cohen) marxiști și socialiști și încercau într-un fel sau altul să împace materialismul istoric și socialismul științific cu etica lui Kant sau cu epistemologia.

Această simbioză curioasă între ideile kantiene și marxiste poate fi atribuită mai multor circumstanțe. Marxismul era mai puțin izolat de restul lumii ideilor decât a devenit ulterior și era normal ca tendințele care câștigaseră popularitate în afara cercurilor filosofice să afecteze și gândirea marxistă. Într-un mod similar, o jumătate de secol mai târziu, atunci când ortodoxia comunistă se diluase după moartea lui Stalin, s-a încercat o infuzie de sevă nouă în copacul care se usca prin reanimarea marxismului cu surse externe ca existențialismul, fenomenologia, structuralismul și chiar creștinismul. Cu toate acestea, logica internă a doctrinei ar fi putut duce la același rezultat chiar și fără o influență externă. Principiul că socialismul este o valoare universală, și nu numai una de clasă, a condus în mod natural la speculații legate de modul cum puteau fi îmbinate cele două aspecte. Semnificația specială a marxismului pentru clasa muncitoare era, în general, ușor de determinat, dar nu era evident care era semnificația universal umană a marxismului, iar textele canonice nu aruncau prea multă lumină asupra acestei probleme. Părea totuși clar că, întrucât marxismul admitea o categorie ca interesul universal, trebuia să presupună și ideea de „om“ în general, nediferențiat în funcție de clasă, pentru că, altminteri, nu ar fi avut sens să se spună că socialismul ar satisface aspirațiile umanității. Muncitorii,

care erau purtătorii istorici de stindard pentru cauza universală, trebuiau să lupte exclusiv pentru propriile interese, care ar coincide cu cele ale umanității într-un viitor îndepărtat nedeterminat. Însă, dacă interesul universal este o categorie inteligibilă, el trebuie să existe aici și acum sub forma unei realități tangibile și a unor revendicări distinct; umanitatea trebuie, în acest moment, să fie un atribut vizibil al fiecărui individ uman și trebuie să existe niște precepte morale care să se aplice tuturor, și nu doar camarazilor de arme. Această concluzie era greu de acceptat pentru fundamentaliștii marxiști, care cereau, în numele purității și intransigenței revoluționare, o separare completă a mișcării socialiste de cultura „burgheză".

Neokantienii, căutând formule care să exprime aspectul universalist al marxismului, și-au însușit și au dezvoltat ceea ce era, în canonul marxist, mai curând o lege depășită sau o retorică fără conținut. Făcând acest lucru, ei au fost nevoiți să se confrunte cu problema relației dintre aspectele universale și cele de clasă ale socialismului și au fost acuzați de ortodocși că apărau solidaritatea de clasă trecând peste antagonismele cele mai serioase și dând apă la moară reformiștilor. Ca o regulă, aceste atacuri erau mascate în niște generalități vagi, dar acuzația conținea și ceva adevărat, chiar dacă într-un mod neprecizat, și anume că neokantianismul era folosit de aripa reformistă a social-democrației. Neokantienii, totuși, cel puțin cei din Școala Austriacă, nu au respins niciodată ideea de revoluție; în mai multe rânduri, au argumentat că ideile lui Kant însuși nu se opuneau revoluției nici într-un sens logic, nici într-unul istoric, și au adus ca dovadă atitudinea filosofului față de Revoluția Franceză. În această privință, aveau dreptate: nu se poate deduce din filosofia lui Kant că este ilegitim să înlături prin forță regimul existent. Dar kantienii, în conformitate cu premisele lor transcendentale, defineau socialismul mai degrabă în termenii moralității decât în cei ai instituțiilor, iar teoria lor sugera cu insistență, din acest motiv, că schimbările morale pe care ar fi putut muncitorii să le realizeze „aici și acum", în capitalism, ar fi identice cu construcția reală a socialismului. Aceasta era o anatemă pentru ortodocși, care credeau că tot ceea ce ar fi putut face clasa muncitoare în capitalism era să pregătească drumul pentru revoluție; socialismul nu putea fi construit gradual, era indivizibil și consta în acapararea puterii politice și exproprierea capitaliștilor. Efectul definirii socialismului în termeni morali era acela că estompa claritatea trecerii de la o epocă la alta. În această privință, neokantianismul, la fel ca revizionismul lui Bernstein, a reflectat o

încredere optimistă în „socialismul gradat“, deși mulți sau chiar majoritatea neokantienilor nu au exprimat atât de detaliat acest lucru.

Mișcarea neokantiană și-a avut probabil originile în mândria națională germană. Ideea socialistă s-a dovedit cel mai autentic produs al Iluminismului german și nu numai Kant, ci și Lessing, Fichte, Herder, Goethe și Schiller au fost deseori citați printre predecesorii acesteia.

Un filosof remarcabil și tipic al mișcării a fost Karl Vorländer (1860–1928), care a scris câteva lucrări în care a comparat și a sintetizat concepțiile lui Kant și Marx (de exemplu, *Kant und der Sozialismus*, 1900; *Kant und Marx*, 1911; *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, 1920; *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, 1921). Argumentele sale pot fi sintetizate în trei părți.

În primul rând, Vorländer a identificat aspectele filosofiei sociale a lui Kant care au fost asimilate de ideea socialistă, deși ele se aplicau și la orice altă formă de democrație radicală. Kant se opunea, de pildă, tuturor privilegiilor ereditare; era împotriva opresiunii naționale și a armatelor permanente și în favoarea reprezentării populare, susținea separarea Bisericii de stat, libertatea controlată de lege și o organizare politică mondială. El privea revoluția ca legitimă dacă scopul ei era acela de a asigura libertatea. Respingea ideea conservatoare că oamenilor nu ar trebui să li se dea libertate până în momentul în care sunt destul de maturi pentru a o folosi în mod adecvat, ca și cum ei ar fi putut vreodată să învețe să facă așa ceva într-un sistem de guvernare despotică.

Până în acest punct, Kant nu era mai mult decât un democrat radical, dar Vorländer susținea, în al doilea rând, că el anticipase teoria progresului prin intermediul contradicțiilor elaborată de Marx. Natura se servește de antagonisme pentru a-și realiza scopurile; dezvoltarea omenirii este rezultatul unei interacțiuni dintre impulsurile egoiste care, datorită mecanismului limitărilor reciproce, a condus la creșterea socializării. În mod similar, războaiele vor conduce, în ultimă instanță, în cadrul evoluției istorice, la instituționalizarea păcii eterne; conflictele de toate felurile au accentuat, pentru oameni, necesitatea unei ordini legale în cadrul căreia să poată înflori libertatea politică. În același timp, Kant era un pesimist care credea că răul nu putea fi eradicat și că nu se va putea face niciodată ceva drept din lemnul strâmb care este materialul uman. Dar acest pesimism, care presupunea că legile vor fi întotdeauna necesare, nu intra în conflict, în concepția lui Vorländer, cu istoriosofia lui Kant.

Cea mai importantă era, totuși, a treia serie de argumente, care arătau că filosofia morală a lui Kant nu numai că putea, ci și trebuia să fie integrată în socialismul științific. Vorländer recunoștea că modul de gândire al lui Kant este unul raționalist, în timp ce acela al lui Hegel sau Marx este unul istoric, dar credea că ele ar putea fi îmbinate. Istoricismul lui Hegel a jucat un rol important în constituirea marxismului, furnizându-i o bază pentru viziunea evoluționistă asupra istoriei. Totuși, datorită lui Darwin și Spencer, teoria evoluției universale avea fundamente mai solide în biologie, fără a avea nevoie de sprijinul metafizicii hegeliene. Pe de altă parte, ceea ce era dăunător în tradiția hegeliană era respingerea distincției dintre *Sein* și *Sollen*, dintre ceea ce este și ceea ar trebui să fie. În cadrul schemei lui Hegel, noțiunea de „obligație morală" a apărut *post festum*, ca o conștientizare a neputinței. Marx l-a urmat pe Hegel în ignorarea acestei distincții, dar, în absența ei, nu exista nicio bază pentru ideea de „socialism". Astfel, teoria materialismului istoric nu a fost elaborată complet și i-au lipsit fundamentele epistemologice și morale. Critica adusă lui Kant de Marx și Engels avea o importanță minoră din moment ce era limpede că aceștia nu știau prea multe despre Kant; atacul lui Engels asupra conceptului de „lucru în sine" a dovedit că nu înțelegea deloc această problemă. Dacă teoria lui Marx era menită să formeze conștiința unei mișcări sociale, ea trebuia să reprezinte socialismul ca pe un scop demn de urmărit; dar marxismul nu reușea să valideze socialismul ca pe un scop. În general, ideea de „progres" implica o evaluare, dar orice teorie a progresului avea nevoie de o perspectivă teleologică. Teoria morală a lui Kant era, de aceea, o completare firească a marxismului. Imperativul categoric stabilea că dorințele și tendințele sunt bune din punct de vedere moral în măsura în care pot fi incluse într-o singură ordine a scopurilor. Aceasta era, desigur, numai o definiție formală a condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească orice precept moral; regulile concrete sunt prin natura lor necategorice, dar trebuie să varieze în funcție de circumstanțele istorice. Marxismul specifica acțiunile eficiente pentru atingerea scopului pe care îl împărtășea cu kantianismul, adică fraternitatea universală și solidaritatea, laolaltă cu recunoașterea valorii ireductibile a fiecărui individ uman. Nu exista nicio contradicție, în acest punct, între Kant și Marx, iar doctrina morală kantiană putea să fie integrată în marxism fără a afecta vreuna dintre premisele de bază ale acestuia. (Vorländer, la fel ca mulți alți marxiști din vremea sa, privea materialismul istoric într-un sens foarte larg: condițiile economice „defineau"

conștiința fără însă a o „produce"; voința umană juca un rol în istorie și exista o interacțiune între bază și suprastructură.) Singura exigență era ca marxismul să-și enunțe propriile sale judecăți de valoare ascunse, fără de care era ineficace și neconvingător.

Aceste argumente sau altele similare erau utilizate de toți marxiștii kantieni: Ludwig Woltmann, Conrad Schmidt, Franz Staudinger și Școala Austriacă. Tema lor principală era mereu aceeași: interpretarea științifică a societății și a istoriei ne spune ce este sau ce va fi; nicio analiză istorică sau economică nu ne poate spune ce s-ar cuveni să fie și, de aceea, trebuie să avem o măsură după care să judecăm condițiile prezente și să ne determinăm scopurile. Validitatea socialismului nu se datorează faptului că are niște cauze care pot fi explicate sau că cea aleasă pentru a-l înfăptui este clasa muncitoare; lucrurile nu sunt demne de laudă, pur și simplu, pentru că nu pot fi altfel decât sunt; așa cum spune Staudinger, un măr putred nu poate fi altfel decât putred, dar este totuși putred.

Kantienii se opuneau interpretării darwiniste sau biologice a omului ca ființă definită prin totalitatea nevoilor sale „naturale". Dacă omul poate fi explicat pe deplin în termenii ordinii naturale, susțineau ei, atunci nu există niciun fundament pentru socialism; natura nu cunoaște libertatea și nu putem deduce din lumea naturală că omul ar trebui să fie liber. Dacă, pe de altă parte (așa cum continua Staudinger), libertatea este un postulat inerent în mod necesar ideii de om, atunci trebuie să postulăm și o ordine socială care asigură tuturor același grad de libertate. Acest lucru era imposibil în contextul proprietății private asupra mijloacelor de producție, pentru că, în acest caz, un individ poate decide dacă un altul trebuie să trăiască sau să moară de foame. De aceea, socialismul era consecința logică a ideii că omul trebuia să fie capabil să-și conștientizeze propria natură, care era rațională și, prin urmare, liberă.

Marxiștii neokantieni aveau păreri diferite privind măsura în care filosofia kantiană trebuia inclusă în doctrina socialistă. Vorländer și Woltmann erau kantieni în sensul cel mai deplin al cuvântului, susținând că teoria lui Marx despre societate ar trebui completată cu filosofia morală și epistemologică a lui Kant. Conrad Schmidt credea totuși că, deși distincția lui Kant între ordinea voinței și cea a rațiunii trebuia menținută, imperativul său formal nu reprezenta un temei suficient pentru etică și care trebuia să se bazeze pe totalitatea nevoilor sociale definite de condițiile istorice schimbătoare. Dacă luăm în considerare ceea ce

îl face pe om capabil să se realizeze ca ființă rațională și liberă, descoperim că niciun fel de precepte morale nu pot avea o valoare absolută, pentru că, în circumstanțe diferite, atingerea „țelului ultim“ este favorizată de moduri diferite de acțiune. Etica lui Kant afirmă că o datorie morală trebuie realizată pur și simplu pentru că este o datorie, fără a avea niciun alt motiv; dar, pentru un socialist, unicul bine rezidă în om și în orice este avantajos pentru om, iar datoria morală poate fi definită numai în funcție de nevoile sociale. Această poziție aparține deja utilitarismului etic și se îndepărtează în mod fundamental de doctrina kantiană.

Problema relației dintre Kant și socialism a fost dezbătută mulți ani în toate publicațiile social-democrate de limbă germană (Die Neue Zeit, Sozialistische Monatshefte, Vorwärts, Der Kampf). În 1904, centenarul morții lui Kant a fost comemorat de întreaga presă a clasei muncitoare din Germania și din Austria. Ortodocșii, în special Kautsky, Mehring și Plehanov, vedeau în glorificarea lui Kant o ruptură radicală cu tradiția marxistă. Mehring și Kautsky acceptau teza că o judecată descriptivă trebuie deosebită de una evaluativă, dar nu înțelegeau în ce fel acest fapt trebuie să îi oblige pe marxiști să caute un sprijin în filosofia kantiană. Ei susțineau că deziderateleе sociale ale lui Kant pot fi întâlnite la fel de bine în democrația burgheză și nu sunt în niciun fel specifice socialismului. Faptul că mișcarea socialistă își avea propria ei bază etică era destul de clar, dar nu susținea deloc argumentele kantiene; etica este definită, sub orice formă a ei, de circumstanțele istorice și nu este supusă unor reguli neschimbătoare. Idealurile clasei muncitoare erau explicate de istorie și se putea demonstra că nu erau pur și simplu utopice, ci mai degrabă erau în armonie cu tendința generală a dezvoltării sociale. Oamenilor le era suficient să știe acest lucru: marxiștii nu aveau nevoie de imperativele anistorice ale lui Kant sau de premisa absurdă a voinței libere.

Așa cum am văzut atunci când am discutat despre polemicile lui Kant, ortodocșilor marxiști nu le-a venit ideea să pună întrebarea: Dat fiind că anumite idealuri și valori apar în societate ca emanațiile „naturale“ ale intereselor, ce motive, în afara interesului, l-ar putea mâna pe individ să le accepte? Pe ce ne bazăm atunci când spunem că idealul socialist, în afara faptului că este un produs al poziției de clasă a proletariatului, este și ceva care merită sprijinul politic? Dacă, așa cum a susținut Marx, socialismul nu este doar cauza clasei muncitoare, ci și împlinirea umanității și înflorirea promisă a tuturor potențialităților umane, atunci cum ne putem descurca fără valori umane universale? Cum

putem refuza să credem, fără a intra într-o contradicție, că postulatele noastre morale includ factori anistorici care nu sunt de scurtă durată, ci aparțin noțiunii noastre neschimbătoare și permanente de umanitate? Dar, pe de altă parte, nu este contrar spiritului învățăturii marxiste și afirmațiilor sale să susții că toate valorile sunt universale și că validitatea lor nu depinde de istorie?

Această dispută nu a putut fi soluționată, așa cum am văzut deja, în contextul ideologic în care a avut loc. Kantienii aveau de partea lor distincția tradițională dintre ordinea faptelor și cea a valorilor, pe care ortodocșii o acceptau fără a trage din ea concluziile logice potrivite. În ce-i privește pe aceștia, ei puteau cita observațiile sarcastice ale lui Marx la adresa valorilor anistorice și erau îndreptățiți să se teamă de consecințele sociale ale unei doctrine care presupunea niște standarde și judecăți morale independente de clasă și care sugera explicit că lupta pentru socialism trebuia să se bazeze pe valori universale mai curând decât pe interese de clasă. Kantienii admiteau că Marx a refuzat să distingă între fapte și valori, *Sein* și *Sollen*, însă ei priveau acest lucru ca pe un vestigiu al hegelianismului care putea fi îndepărtat fără a afecta în acest fel esența doctrinei sale. Ei nu înțelegeau că absența acestei distincții este fundamentală pentru marxism și că, din acest motiv, întreaga dispută ulterioară a fost purtată de ambele părți în termeni nemarxiști (determinism istoric *versus* moralism). Câțiva marxiști au perceput vag că problemele erau greșit formulate din punct de vedere marxist, însă niciunul dintre ei nu era capabil să clarifice chestiunea. Câțiva ani mai târziu, clarificarea avea să fie făcută de Lukács, care a semnalat că, în accepțiunea lui Marx, (i) clasa muncitoare înțelege fenomenul social numai în timpul actului de revoluționare a lumii, (ii), în general, cunoașterea societății reprezintă autocunoașterea unei societăți, (iii), de aceea, înțelegerea lumii și transformarea ei nu se opun reciproc (ca în relația dintre știința naturală și aplicarea ei tehnologică), ci sunt unul și același act, în timp ce distincția dintre înțelegere și evaluare este o abstracție secundară, care distorsionează unitatea originală.

5. Austro-marxiștii: informații biografice

Max Adler (1873–1937), avocat de profesie, și-a petrecut viața la Viena, unde, în afară de practicarea meseriei sale în cadrul baroului, a scris lucrări savante și s-a implicat în activitatea de partid. Nu era un bun organizator și nu a candidat la parlament

înainte de război, fiind deputat pentru o scurtă perioadă după război. Colegii săi socialiști îl priveau ca pe un „teoretician“ într-un sens oarecum peiorativ, ca pe un savant care țesea o pânză de argumente de dragul plăcerii intelectuale. Totuși, dincolo de scrierile sale voluminoase, a fost unul dintre principalii întemeietori ai educației de partid din Austria și, împreună cu Renner și Hilferding, a pus bazele unei școli a muncitorilor la Viena, unde a și predat. Cărțile și articolele sale tratează toate problemele cruciale ale socialismului din vremea sa, însă preocuparea sa majoră era aceea de a consolida baza filosofică a marxismului, despre care credea că fusese neglijată considerabil în cadrul literaturii socialiste. Lucrările sale filosofice, scrise într-un stil greoi și complicat, revin mereu la aceleași teme, în special la „*a priori*-ul social“ și la baza transcendentală a științelor sociale. Aceste chestiuni sunt discutate în prima sa carte, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904), și reapar în *Marxistische Probleme* (1913), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Partea I (1930), și într-una dintre ultimele cărți publicate în timpul vieții sale, *Das Rätsel der Gesellschaft* (1936). Alte subiecte permanente în scrierile sale sunt organizarea statului și democrația (*Demokratie und Rätesystem*, 1919; *Die Staatsauffassung des Marxismus*, 1922; *Politische und soziale Demokratie*, 1926), iar tema religiei este atinsă prin aluzii întâmplătoare în multe din lucrările sale. „Ortodocșii“ îl acuzau de compromisuri cu religia; Bauer scria într-un memoriu că Adler nu a putut niciodată să se împace cu ideea că spiritul uman era muritor și că, de aceea, el căuta în teoria kantiană a timpului și spațiului o justificare pentru credința în existența eternă a spiritului.

De-a lungul vieții sale, Max Adler a aparținut aripii de stânga a social-democrației. În timpul războiului, spre deosebire de Victor Adler, a rămas membrul unui grup minoritar care condamna oportunismul „patrioților sociali“. Atitudinea sa cu privire la Revoluția din Octombrie a fost similară cu cea a Rosei Luxemburg; el a denunțat despotismul bolșevic, însă a crezut în valoarea sovietelor și în faptul că, în circumstanțe diferite, sistemul din Rusia ar fi fost capabil de o schimbare democratică.

Otto Bauer (1881–1938) a fost un lider politic într-o mai mare măsură decât Max Adler, dar și-a făcut un nume și ca un eminent teoretician. S-a născut la Viena, ca fiu al unor părinți evrei burghezi, și a devenit socialist la o vârstă fragedă, ajungând imediat să fie unul dintre teoreticienii și publiciștii de vârf ai

partidului. Prima și cea mai importantă lucrare teoretică a sa, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), este cel mai bun tratat despre problemele naționale care poate fi găsit în literatura marxistă și una dintre lucrările cele mai semnificative ale literaturii marxiste în general. După alegerile din 1907, Bauer a devenit secretarul partidului socialist parlamentar; în același timp, preda la colegiul muncitorilor și scria pentru presa partidului, mai ales în Der Kampf și Arbeiterzeitung. Fiind înrolat după izbucnirea războiului, a servit ca locotenent pentru câteva luni și a fost capturat ulterior de ruși. În timpul detenției, care a durat până la Revoluția din Februarie, a scris lucrarea filosofică *Das Weltbild des Kapitalismus*, care a fost publicată în 1924. Întorcându-se în Austria în septembrie 1917, s-a alăturat aripii antirăzboi a partidului și, în așteptarea prăbușirii monarhiei, a apărat împotriva lui Renner principiul autodeterminării naționale. După prăbușirea monarhiei, a fost pentru scurtă vreme ministru al Afacerilor Externe al Austriei, dar a demisionat când a înțeles că nu exista nicio speranță a Anschluss-ului cu Germania. El era mult mai ostil față de revoluția bolșevică decât Adler, susținând că încercarea de a instaura socialismul într-o țară semifeudală era sortită să conducă, așa cum s-a și întâmplat de fapt, la despotismul unei minorități restrânse, adică a aparatului politic, asupra proletariatului și a restului societății (*Bolschevismus oder Sozialdemokratie?*, 1920). Ulterior, a revenit nu o dată la problemele rusești, denunțând teroarea stalinistă, anihilarea culturii și pânda reciprocă generalizată ca sistem de guvernare. Cu toate acestea, în ultimii săi ani de viață, pe măsură ce sporea amenințarea fascistă, a devenit mai puțin intransigent față de Uniunea Sovietică. Chiar și în perioada în care era foarte critic, a subliniat că spera să asiste la o schimbare democratică în Rusia pe măsură ce se îmbunătățea situația economică.

Atunci când mișcarea socialistă s-a scindat după Primul Război Mondial, Bauer nu s-a identificat cu ramura reformistă a social-democrației, ci a fost unul dintre cei care au încercat să continue tradiția stângii socialiste așa cum fusese stabilită la Conferința de la Zimmerwald. Partidul austriac a fost principalul inițiator al organizației de scurtă durată cunoscute sub denumirea de Uniunea Muncitorească Internațională a Partidelor Socialiste sau, mai familiar, Internaționala a Doua și Jumătate. Acest organism, compus din mai multe partide socialiste europene sau grupuri socialiste, a fost fondat la Viena în februarie 1921, în speranța de a media între social-democrați și comuniști. Secretarul său era Friedrich Adler, iar printre liderii săi se numărau Georg Ledebour

(Germania) și Jean Longuet (Franța). După doi ani, devenise evident că nu exista nicio speranță de reconciliere cu comuniștii, iar Uniunea Viena a fost reasimilată de principala organizație social-democrată.

Până în 1934, atunci când a izbucnit contrarevoluția în Austria, Bauer a continuat să fie un lider de partid și un teoretician respectat și admirat. El credea că socialiștii ar putea dobândi în timp puterea, fără violență sau război civil, și încerca să îi convertească pe țărani la socialism. În 1923, a publicat *Die österreichische Revolution*, un studiu despre căderea monarhiei austro-ungare. Spre deosebire de Renner, el nu credea că socialiștii puteau, luând parte la guverne de coaliție, să instaureze domnia proletară „în mod gradat". Din acest motiv, nu dorea deloc să împartă puterea cu partidul social-creștin și nici acesta din urmă nu manifesta vreo dorință de colaborare; atunci când Bauer i-a propus lui Dollfuss (cancelarul Austriei, din 1932) o coaliție împotriva amenințării fasciste, a fost întâmpinat cu un refuz. În 1933, parlamentul austriac a fost dizolvat, iar acțiunile provocatoare ale guvernului i-au determinat pe muncitori să intre în grevă generală; scurtul război civil care a urmat s-a sfârșit cu triumful reacțiunii și cu suprimarea partidului socialist. Bauer s-a refugiat în Cehoslovacia și, împreună cu un grup de emigranți, s-a străduit să salveze ce mai rămăsese din socialismul austriac, prin fondarea unui nou partid. În mai 1938 s-a mutat la Paris, unde a murit după o scurtă vreme.

Karl Renner (1870–1950) provenea dintr-o familie de țărani și, la fel ca Adler și Bauer, a studiat dreptul la Viena. A scris lucrări despre teoria statului și a dreptului și despre problema națională: *Staat und Nation* (în 1899, sub pseudonimul „Synoptikus"), *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat* (în 1902, sub pseudonimul „Rudolf Springer"), *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichisch-ungarischen Monarchie* (1904). În politica de partid a fost de la bun început mai apropiat de revizioniștii germani decât Bauer. El susținea că proletariatul ar trebui să valorifice câștigurile parțiale și să tindă să joace un rol mai important în guvernarea statului, și nu într-o revoluție violentă. Fiind mai mult un parlamentar decât un lider de partid, Renner a fost în schimb cancelar, ministru al Afacerilor Interne și ministru al Afacerilor Externe al Primei Republici Austriece, ocupând un loc în Parlament până în 1934. A supraviețuit fascismului austriac, Anschluss-ului și războiului prin inactivitate

politică și, în 1945, a devenit primul cancelar al republicii postbelice; în același an, i s-a oferit funcția de președinte, pe care a deținut-o până la sfârșitul vieții.

Rudolf Hilferding (1877–1943), doctor de meserie, a fost probabil cel mai strălucit autor marxist din domeniul economiei politice în perioada Internaționalei a II-a. În 1904, a publicat în *Marx-Studien* lucrarea sa în care apără teoria valorii a lui Marx (*Böhm-Bawerks Marx-Kritik*), iar în 1910, lucrarea clasică *Das Finanzkapital*, o teorie generală a economiei mondiale în epoca imperialistă. Din 1906, a trăit în Germania, unde a predat la școala de partid de la Berlin și a editat revista *Vorwärts*. În timpul Primului Război Mondial, a aparținut grupului de socialiști antirăzboi (USPD) și, împreună cu restul grupului, s-a alăturat SPD-ului după 1918. A fost ministru de Finanțe al Germaniei din 1923 până în 1928 și membru al Reichstag-ului. Când Hitler a ajuns la putere, a emigrat și a trăit în Elveția și în Franța. Prins de poliția nazistă în timpul celui de Al Doilea Război Mondial, a murit în lagărul de concentrare de la Buchenwald sau, conform altor surse, s-a sinucis într-o închisoare din Paris.

* * *

Într-un sens strict, termenul de „austro-marxism“ se referă la un grup a cărui activitate aparține anilor 1904–1914, însă toți membrii săi de vârf au fost activi și în perioada interbelică. Lucrările lor sunt astăzi uitate, deși anumite texte sunt redescoperite din când în când; i-au fost dedicate și câteva studii istorice acestei variante de marxism, al cărei aport la istoria doctrinei a fost probabil mai original decât al oricărei alte ramuri a marxismului.

6. Adler: fundamentul transcendental al științelor sociale

Așa cum am văzut deja, Adler a încercat să valorifice transcendentalismul kantian într-o reconstrucție teoretică a materialismului istoric. În prima sa lucrare, a prezentat într-o formă condensată teoria pe care a susținut-o întreaga viață, deși a amendat-o sau a îmbunătățit-o din când în când. El a început prin a-i critica pe neokantienii Școlii de la Baden, adică pe Rickert și Windelband, precum și pe Stammler, Dilthey și Münsterberg. Obiectul criticii sale era concepția lor despre metodologia specială a științelor umaniste (*Geisteswissenschaften*)

și, mai ales, legitimitatea unei perspective teleologice asupra lor și necesitatea de a recurge la o asemenea perspectivă. (Termenul *Geisteswissenschaften* fusese folosit inițial de Dilthey; Rickert vorbea despre *Kulturwissenschaften*, *Windelband*, despre științele „idiografice", iar Stammler, despre științele sociale.) Argumentul noii școli de gândire era că științele naturii fac eforturi să-și reducă obiectul la ceea ce este universal în ele, adică sunt interesate de un anumit fenomen numai ca ilustrare a unei legi universale eterne. În acest mod, știința fizică explică fenomenele reducându-le la niște abstracțiuni. Dimpotrivă, cercetarea problemelor umane este interesată de fenomenele unice și irepetabile, de evenimente și indivizi istorici, de valori și scopuri. Misiunea sa nu este să-și explice obiectul, ci să îl înțeleagă pe baza motivelor și a experiențelor ființelor umane implicate. Știința umană interesată de om ca de un *stellungnehmendes Wesen*, o ființă care adoptă o anumită atitudine față de evenimente, și lumea umană nu poate fi descrise fără referire la acest coeficient motivațional. Științele naturii studiază, este adevărat, omul și ca pe un subiect al experienței, dar psihologia naturalistă se ocupă de fenomenele recurente și de asocierile regulate și nu face parte, de aceea, dintre științele umane. Există anumite legi ale psihologiei, dar o „lege istorică" este o contradicție în termeni. Mai mult decât atât, în opinia lui Windelband și Rickert, perspectiva teleologică se aplică și științelor naturii, deși într-un sens restrâns. Întreaga cunoaștere presupune adoptarea și respingerea judecăților, iar aceste activități sunt raportate la valorile de adevăr ca un obiectiv suprem. Cogniția, ca formă a comportamentului uman orientat către un scop, se ocupă de valori și a recunoaște adevărul ca pe valoare înseamnă a-l recunoaște ca pe un obiect al obligației generale; atunci când recunosc o judecată, presupun, prin aceasta, că oricine altcineva are datoria să o recunoască la rândul său. Nicio cercetare din domeniul științelor naturii nu poate ajunge la această obligație cognitivă, iar „necesitatea" pe care o impune adevărul nu ține de cauzalitate, ci de datorie. Valoarea adevărului nu derivă din știință, ci este o precondiție a acesteia, ceea ce înseamnă că această valoare trebuie să decurgă dintr-o obligație întemeiată pe o conștiință care transcende individul. Nu putem spune că judecățile sunt adevărate pentru că ne spun cărei realități îi corespund „cu adevărat"; dimpotrivă, recunoaștem ca fiind real ceea ce ar trebui să fie recunoscut în judecăți; adevărul este o valoare, iar realitatea este legată de adevăr. Obiectul cunoașterii este întemeiat pe o obligație transcendentală. Din nou, nu are niciun sens să presupunem că

noi cunoaștem realitatea așa cum este ea în sine prin mijloace de reprezentare, pentru că noi nu putem decât să comparăm între ele reprezentările despre realitate și nu le putem compara pe acestea cu un obiect cunoscut pe o cale diferită. Existența nu este un obiect al reprezentărilor, ci este doar predicatul unei judecăți existențiale. Nu se poate spune, de aceea, că cunoașterea noastră este orientată spre Ființă, ci doar că regulile gândirii ne oferă criterii pentru a afirma sau a nega existența lucrurilor. „Existența obiectelor este întemeiată pe obligație" (Rickert).

Atacul lui Adler era îndreptat împotriva acestor argumente. El admitea că adevărul nu putea să rezide în conformitate cu un obiect „dat", independent de constituirea sa într-un act cognitiv, pentru că nu putem ști nimic despre obiecte în acest fel.

> Faptul că lumea care ne este comună tuturor nu își derivă forma sa obiectivă din împrejurarea că „realitățile", care, din nefericire, ne sunt necunoscute, sunt toate în jurul nostru și se comunică pe ele însele sub forma „calităților" și că nu trebuie să ne confruntăm decât cu propria minte, adică cu regula invariabilă prin care sunt asociate reprezentările mentale, această idee, deși pare aproape șocantă la prima vedere, se dovedește, în final, indiscutabilă și ne permite să ne odihnim în liniște. (*Kausalität und Teleologie*)

Adler acceptă, de asemenea, concepția kantiană că un obiect este un ansamblu de asocieri reprezentaționale și că spațiul, timpul și propriul nostru comportament în lume sunt posibile numai datorită formelor apercepției. El privește această concepție ca fiind în deplină conformitate cu doctrina marxistă, care nu este una a realismului naiv și care nu are în comun cu materialismul decât numele. Dar el contestă alte aspecte ale teoriei neokantiene a cunoașterii, în special ideea că legile gândirii pot fi privite ca niște exigențe morale și aceea că distincția dintre adevăr și falsitate, și nu, pur și simplu, dintre afirmarea și negarea judecăților, este înrădăcinată în obligație.

Pentru Adler, era evident că doctrina marxistă nu avea nimic în comun cu materialismul privit ca un sistem metafizic; neînțelegerile asupra acestui punct se datorau noțiunii înșelătoare de „materialism istoric", precum și faptului că Marx avusese unele afinități cu materialismul secolului al XVIII-lea și nu pentru că îi împărtășea concepția despre lume, ci pentru că văzuse în el un aliat împotriva speculației idealiste lipsite de conținut. Materialismul nu era întemeiat nici pe marxism, nici pe științele naturii, care erau neutre ontologic și care eliminaseră deja abstracția neinteligibilă numită „materie". Noțiunea de „materialism istoric" încurajase și concluzia greșită că dezvoltarea

economică fusese privită de Marx ca un fel de „materie“ fără suflet, în raport cu care minţile umane, voinţele şi civilizaţia nu erau decât o „reflectare“ pasivă. Aceasta condusese la critica eronată a marxismului, care susţinea că acesta ar ignora individul şi ar privi dezvoltarea socială ca pe un proces autonom, independent de fiinţele umane (Lorenz Stein), sau că ar trata economia ca pe singurul fenomen „real“ şi conştiinţa ca pe o duplicare inutilă a acesteia (Stammler). Acestea, spunea Adler, erau nişte acuzaţii absurde şi nici chiar cei mai ortodocşi marxişti, precum Cunow, Kautsky şi Mehring, nu priveau materialismul în acest fel. Marxismul era o teorie – prima teorie ştiinţifică – a fenomenelor sociale, pe care le studia din perspectiva legăturilor cauzale, realizând totuşi pe deplin că în lumea umană aceste conexiuni sunt realizate prin acţiunea orientată spre un scop şi prin intermediul intenţiilor, scopurilor şi valorilor omeneşti. Fiind o teorie de acest gen, bazată pe experienţă, marxismul nu era interconectat logic sau istoric cu vreo ontologie specială, aşa cum era materialismul, ci era neutru din punct de vedere ontologic, la fel ca orice altă ştiinţă. Iar în ce priveşte problema epistemologică fundamentală a relaţiei dintre experienţă şi gândire, concepţiile lui Marx şi Kant erau similare. Categoriile *a priori* ale lui Kant erau acele componente ale experienţei care îi dădeau o valabilitate universală. Dacă principiile asocierii reprezentărilor nu ar fi conţinute în experienţa însăşi, atunci ştiinţa ar fi imposibilă, aceasta fiind nu doar concepţia lui Kant, ci şi aceea a lui Marx. Critica marxistă a economiei politice a fost o „critică“ în sens kantian, adică o căutare a instrumentelor cognitive care permit cunoaşterii umane să revendice o validitate universală. Acest lucru se poate vedea în Introducerea lui Marx la *Grundrisse* (publicată în Die Neue Zeit), unde a arătat în ce mod concretul poate fi reconstruit pe baza noţiunilor abstracte, subliniind în acelaşi timp că aceasta nu era, ca la Hegel, o descriere a modului în care apare efectiv concretul, ci numai a modului în care este acesta înţeles în cunoaştere. Totalitatea concretă care reprezenta obiectul ştiinţei era produsul gândirii, fiind o creaţie conceptuală, şi nu un conţinut al percepţiei. Nu a spus oare Marx în volumul al III-lea al *Capitalului* că ştiinţa nu ar mai fi necesară dacă forma fenomenului ar coincide cu „esenţa“ lui? În mod evident, ştiinţele sociale, aşa cum erau ele concepute de Marx, aveau propriile lor categorii *a priori*, a căror existenţă confirma critica de tip kantian. Marx nu a observat însă această analogie, ceea ce demonstrează că ea ţinea mai curând de logică şi că nu era un împrumut intelectual.

Acesta este, așadar, primul sens al „*a priori*-ului social". În cercetarea socială, gândirea umană presupune forme de sintetizare care sunt implicate în procesul experienței, dar care nu derivă din aceasta; or, numai prin intermediul lor, experiența poate dobândi o validitate universală.

Aceasta nu presupune însă, afirmă Adler în continuare, că aceste condiții *a priori* ale experienței au caracterul unei obligații, așa cum susțin Rickert și Windelband. Putem admite că acțiunile omenești, inclusiv cele cognitive, urmăresc un scop prin însăși natura lor și că, în general, facem efortul de a atinge adevărul, pe care îl considerăm o valoare. Dar faptul că adevărul ni se prezintă ca un obiectiv de atins nu înseamnă că scopul este conținut în conceptul sau în definiția adevărului. Dacă privim ceva ca adevărat, îi atașăm o validitate universală, și nu doar o validitate pentru noi înșine, și ne așteptăm ca și alții să o recunoască; dar aceasta nu înseamnă că adevărul său ar depinde logic de această pretenție a noastră sau de faptul că noi o afirmăm explicit. Experiența m-ar putea obliga să accept anumite judecăți, dar aceasta ar fi o constrângere logică, și nu o datorie morală, pentru că cea din urmă ar însemna că pot să o îndeplinesc sau nu în funcție de felul în care aleg, în timp ce nu pot respinge o judecată pe care mi-o impun simțurile. Concepția teleologică a neokantienilor se bazează pe o confuzie între veracitatea care aparține cunoașterii și dorința de adevăr ca un aspect al comportamentului orientat spre un scop, cea dintâi fiind, în realitate, pe deplin independentă față de cea de-a doua.

Adler aderă astfel la conceptul tradițional de adevăr care, deși nu presupune nicio metafizică a lumii „în sine", implică totuși că actele cognitive nu compun adevărul, ci numai îl adeveresc.

Faptul că, pe lângă adevărurile „contingente" (în sensul lui Leibniz, adică adevărurile despre care ne putem imagina că nu sunt necesare, cum sunt toate adevărurile empirice), avem și o cunoaștere a adevărurilor „necesare" ale matematicii și logicii ne spune că mintea căreia îi apare această necesitate trebuie, la rândul ei, să fie ceva necesar, și nu doar un dat contingent. Într-adevăr, dacă privim problema cu atenție, găsim că este imposibil să concepem ceva cum ar fi „absența conștiinței". Este eronat să spunem că știm ceva despre un trecut în care nu exista conștiință în lume, pentru că trecutul fără conștiință nu se poate prezenta decât conștiinței înseși. O ființă înzestrată cu conștiință nu poate ști ce este „inconștiența"; absența conștiinței nu poate fi un conținut al conștiinței. Aceasta este, totuși, o necesitate intelectuală, și nu una de tip ontologic; ea nu presupune că,

privită ca un lucru sau ca o substanță, conștiința ar fi necesară, ci că întregul conținut al cunoașterii noastre include în mod necesar conștiința.

Din nou însă, această conștiință necesară nu este eul empiric sau subiectivitatea contingentă; este conștiința în general, unitatea transcendentală a percepției. Contrar statutului ei în sistemul lui Hegel sau al lui Fichte, conștiința transcendentală nu este o entitate metafizică, o Ființă autonomă sau un „spirit" autonom. Ea ne este cunoscută numai prin conștiința individuală, ca fiind ceea ce-i permite conștiinței individuale empirice să confere universalitate propriului ei conținut. Conștiința în genere aparține eului, dar nu este personală; eul nu este posesorul conștiinței în general, ci forma în care aceasta se manifestă.

Teoria „conștiinței în genere" indică cel de-al doilea sens al „*a priori*-ului social". Atunci când descoperim în propria noastră conștiință o exigență de universalitate și de satisfacere a acestei exigențe, descoperim, în același timp, și natura socială a propriului nostru eu. Descoperim că existența altor oameni și, astfel, relația socială nu trebuie deduse din percepție, ci sunt „date" într-un mod direct, chiar în felul în care sunt realizate actele noastre cognitive. Orice subiectivitate empirică este „socializată" în orice act al său și este capabilă să perceapă acest lucru fără a ieși în afara sa; nu există, deci, nicio dificultate de natură solipsistă și nu este nevoie să fie postulat un „fapt social", secundar, față de datele imediate ale experienței. Societatea este în mod direct evidentă eului datorită componentelor sale transcendentale.

Astfel, conceptul marxist de om ca ființă socială este privit ca având cea mai bună întemeiere în categoria conștiinței transcendentale, care arată că socializarea nu este numai un simplu fapt istoric, ci este o parte integrantă a formării conștiinței, un atribut al fiecărui individ în calitatea sa de individ uman. Conținutul eului meu presupune comunitatea omenirii, un fapt deja perceput, deși nu și demonstrat teoretic, de către Comte, care privea individualitatea ca pe o ficțiune și societatea ca pe singura realitate. Marx nu și-a formulat ideile în acest fel, dar și el considera, la rândul său, conținutul fiecărei conștiințe ca unul în mod necesar socializat, iar limbajul în care este exprimat acel conținut ca pe o moștenire socială. Teoria kantiană oferă o bază epistemologică acestei idei. Există o analogie profundă între respingerea caracterului substanțial al sinelui de către Kant și critica lui Marx la adresa fetișizării mărfii, ca și respingerea aparențelor „reificate" ale fenomenelor sociale. Viața unei

societăți nu este secundară față de cea a indivizilor care o compun, ci constituie o rețea de relații care îi cuprinde pe acești indivizi. Omul este în esența sa o ființă socială și aceasta nu doar pentru că se asociază cu alții din motive de calcul sau din instinct. La fel cum, în analiza lui Marx, obiectivitatea aparentă a mărfurilor este transformată în relații sociale, și aparențele conștiinței personale sunt transformate într-o conștiință în genere (*das Bewusstsein überhaupt*) care îi leagă pe indivizi unii de alții. Fie că realizăm sau nu acest lucru, în comunicarea cu ceilalți ne racordăm gândurile la conștiința transcendentală. O realitate care nu poate fi percepută în mod direct, dar care este accesibilă analizei critice, se manifestă în relațiile dintre ființele umane, la fel cum valoarea se manifestă în valoarea de schimb.

Citându-l din nou pe Adler:

> Adevărul cu privire la conținut [*die inhaltliche Wahrheit*] nu numai că presupune, logic, constrângerea intelectuală a conștiinței individuale în sensul explicat mai sus, dar ar fi de neconceput ca produs istoric și social dacă natura specifică a gândirii umane prin intermediul căreia ea este atât o conștiință separată, individuală, cât și o manifestare a conștiinței în genere nu ar constitui baza conștiinței transcendentale care face posibilă interacțiunea și cooperarea între ființele umane în procesul de cunoaștere a adevărului. Pentru că, numai în acest fel, ceea ce este necesar din punct de vedere intelectual devine universal valabil, astfel încât să existe o comunitate a existenței umane [*Verbundenheit menschlichen Wesens*] de care să fie legată orice conștiință individuală empirică, în raportul său cu alte conștiințe, ca de o unitate care le înglobează pe toate. Dacă, pe de altă parte, individul, în realitatea lui istorică concretă, este privit drept ceva care există anterior vieții sociale, este imposibil ca el să poată ajunge la o asemenea unitate cu semenul său încât să îl considere un subiect, și nu un obiect. A presupune că unitatea legăturii sociale poate apărea ca un rezultat al traiului în comunități al ființelor umane, astfel încât să fie vorba doar de o însumare sau o integrare a acestor indivizi, reprezintă o totală neînțelegere și o metafizică foarte proastă, într-adevăr, pentru că, în esență, nu face decât să reînvie faimoasa dogmă că totul poate lua naștere din nimic. Pentru a înțelege semnificația fundamentală a conceptului de „conștiință în genere“ și pentru a sublinia noutatea specifică a ideii lui Marx de „socializare“ [*Vergesellschaftung*] a individului, nu poate fi suficient să subliniezi că adevărata problemă a societății nu provine din asocierea [*Verbundenheit*] unui număr de ființe umane, ci numai din conștiința individuală. (*Kausalität und Teleologie*)

Acest pasaj indică, într-un limbaj destul de complicat, cele două concepte de bază la care se referă noțiunea de „*a priori* social“. În primul rând, cunoașterea nu poate aspira la o validitate obiectivă și universală decât dacă acceptăm categoria conștiinței transcendentale care-i oferă fiecărei conștiințe individuale un repertoriu de „forme necesare“ pentru organizarea experienței. În

al doilea rând, legătura socială nu poate fi înțeleasă decât dacă o privim ca întemeiată pe existența individului, și nu doar creată ca un răspuns la nevoile empirice. Fiecare individ „poartă" întreaga umanitate în conștiința sa de sine. Conștiința transcendentală îndeplinește astfel o funcție dublă: explică unitatea ființelor umane și legăturile dintre ele – deci și conceptul de „om în societate" – și arată în ce fel cunoașterea poate fi o posesiune generală și o chestiune de obligație, și nu doar o colecție de percepții relative și contingente comune unei multitudini de spirite. Cu privire la ambele concepte, Kant (cel puțin în interpretarea de la Marburg) și Marx (așa cum este interpretat el de Adler) sunt de acord. Ar trebui adăugat că această conștiință transcendentală nu este o entitate separată și substanțială, ci acea parte a fiecărei conștiințe individuale care are un caracter impersonal.

Validitatea universală a legii morale poate fi înțeleasă într-un mod similar: nici aceasta nu ar putea exista dacă nu ar fi înrădăcinată în „conștiința în genere".

Ar putea să pară că, în viziunea lui Adler, relațiile dintre oameni sunt anterioare logic indivizilor înșiși; faptul poate fi privit ca o exemplificare particulară a ideii generale a Școlii de la Marburg, care, contrar perspectivei „substanțialiste" sau a simțului comun, privește lucrurile ca pe un produs al relațiilor, și nu invers.

Toate acestea nu reprezintă totuși un argument pentru concepția că științele sociale, spre deosebire de științele fizice, ar trebui să se bazeze pe teleologie, și nu pe cauzalitate. După Adler, studiul fenomenelor sociale se bazează pe cauză și pe efect, la fel ca orice altă cercetare, deși posibilitatea relațiilor sociale și chiar „forma vieții sociale" sunt presupuse înainte de a putea începe cercetarea oricărui fenomen, și nu pot fi ele însele explicate cauzal. Dar primatul „conștiinței în genere" se aplică și științei fizice: natura, ca obiect de studiu, nu este posibilă decât în virtutea regularităților formale ale gândirii. În cazul științelor sociale, este destul de limpede că ceea ce se întâmplă implică acțiunea, scopurile și valorile umane, însă aceasta este o formă, și nu o negare a cauzalității. Nu putem distinge între natură și civilizație pe baza faptului că una este interesată de cauze și cealaltă de scopuri sau că studiul civilizației este unul de tip teleologic sau că natura are de-a face cu legi abstracte, iar civilizația numai cu întâmplări unice. În ambele cazuri, studiul nostru este obiectiv, interesat de cauze și efecte și de descoperirea unor reguli generale; în ambele cazuri, obiectul este constituit de

condiții *a priori* ale cunoașterii. Singura diferență este că, în studiile umaniste, tratăm conexiunile și evenimentele ca pe ceva experimentat în mod conștient, deși ele sunt, în același timp, condiționate cauzal.

> Atât timp cât ne interesăm doar de ceea ce este pur și simplu dat, prin operațiile conștiinței în genere, în fața noastră se înfățișează un uriaș domeniu al existenței, care este dat pur și simplu ca existență naturală [*Naturdasein*]; iar ființele conștiente sunt o parte din acesta în măsura în care sunt considerate doar niște părți ale naturii. Dar, atunci când începem să ne întrebăm cum este dată această lume naturală, cum este ea concepută, valorificată, întocmită și folosită și cum este posibil ca atât de mulți indivizi, care acționează complet independent, să obțină acordul și înțelegerea reciprocă fie și în cele mai conflictuale acțiuni ale lor, atunci, pe lângă simplul fapt natural care nu există decât pentru fiecare act particular al cunoașterii, fiind deci izolat de celelalte, devenim conștienți de acel mare fapt al unității și comunității stranii și complete [*der eigenartigen durchgängigen Verbundenheit und Ineinssetzung*] a ființelor umane care cunosc și acționează pe baza cunoașterii lor. (*Kausalität und Teleologie*)

Teoria lui Adler nu este atât de clară pe cât ne-am dori, dar orientarea ei generală este destul de evidentă. Din moment ce „conștiința transcendentală“ nu este un spirit în sensul unei substanțe impersonale, cu o existență autonomă, ci există doar în conștiința individuală în așa fel încât să o facă identică în esență cu orice altă conștiință, se pare că nu reprezintă mai mult decât un agregat de judecăți care cuprind întreaga „cunoaștere necesară“, adică, în termenii lui Kant, judecățile sintetice *a priori*. Dacă, totuși, așa stau lucrurile, atunci întrebarea: Cum dobândește cunoașterea noastră un caracter de necesitate? (diferit de cel al judecăților analitice) a fost formulată fără a i se da un răspuns. Dacă spunem, în chip de răspuns, că această necesitate derivă din conștiința transcendentală și dacă această conștiință transcendentală nu este decât o înregistrare pasivă a judecăților necesare sau un depozit al acestora, atunci nu am răspuns la nicio întrebare.

Însă această critică la adresa argumentului lui Adler nu-l vizează doar pe el. Adler are dreptate să susțină, la fel ca toți gânditorii transcendentaliști, că validitatea universală a cunoașterii noastre, certitudinea sa neatinsă de faptele istorice sau biologice contingente nu pot fi demonstrate empiric; după cum susțin atât Kant, cât și Husserl, nu poate exista o epistemologie experimentală. Rezultă că, în domeniul cunoașterii empirice, suntem condamnați nu doar la incertitudine, ci și la imposibilitatea de a descoperi în ce măsură este validă cunoașterea

noastră și cât de mult depinde ea de accidente ale condiției umane. Neokantienii de la Marburg erau conștienți de aceasta și înțelegeau că interpretarea psihologică a lui Kant nu poate oferi un leac pentru relativitatea cunoașterii. Dar dacă lucrurile stau așa, nu rezultă nici că avem vreun alt mijloc de a depăși acest relativism. Trebuie să acceptăm, de asemenea, că raționalismul nu poate justifica pretenția de obiectivitate a cunoașterii și că trebuie să se mulțumească cu teorii ipotetice și neverificabile ale conștiinței transcendentale, care par să ofere un refugiu în fața relativismului și scepticismului, numai prin introducerea unui *deus ex machina* arbitrar al epistemologiei.

Felul în care Adler îi atribuie lui Marx acest transcendentalism ridică, de asemenea, o mulțime de probleme. Este adevărat că ideea de „om socializat" semnifica pentru Marx că individul uman ca atare era un „purtător" al Ființei sociale și că nu se putea cunoaște pe sine însuși decât prin intermediul societății. Dar aceasta nu implică nicio precizare despre modul în care se realizează această socializare. Nu există niciun temei pentru a afirma că socializarea nu poate fi, în opinia lui Marx, explicată istoric, ci numai că ea nu poate fi explicată prin intermediul unei conștiințe transcendentale. Cât despre condițiile *a priori* ale cunoașterii noastre despre societate, este adevărat că Marx a trasat o distincție, pe care nu a explicat-o niciodată cu precizie, între esența unui lucru și fenomen; el afirmă și că procesele sociale nu pot fi reconstruite teoretic prin acumularea observațiilor singulare, ci numai prin folosirea instrumentelor conceptuale care precedă observațiile. Marx nu explică, totuși, de unde ar trebui să provină aceste instrumente sau cum poate fi justificată folosirea lor. Este complet arbitrar să ne imaginăm că ele ar avea o natură similară cu cea a categoriilor kantiene, iar aceasta nu ar fi o interpretare a lui Marx, ci o inserare în teoria sa a unor ingrediente complet diferite. De asemenea, nu există nicio analogie între analiza lui Kant la adresa fetișismului mărfii și critica lui Kant cu privire la eul substanțial. Marx reduce relațiile dintre mărfuri la relațiile dintre oameni, dar aceasta nu înseamnă că el vedea ființele umane ca fiind secundare față de propriile lor legături sociale. Indivizii în capitalism erau, de fapt, dizolvați în mijlocul forțelor anonime ale vieții colective, dar aceasta era o critică a capitalismului, și nu ceva care trebuia să dureze la nesfârșit. Pentru Marx, socialismul presupunea o revenire la individualitate și o tratare conștientă a capacităților proprii individului ca aparținând societății; scopul era aici depășirea caracterului anonim al vieților individuale produs de alienare sau,

altfel spus, de procesele sociale care scapă controlului „indivizilor reali“. Critica fetișismului mărfii are, de aceea, un înțeles opus celui pe care îl presupunea Adler.

Mai mult, interpretarea dată de Adler caracterului orientat spre un scop al fenomenelor sociale și critica sa la adresa neokantienilor sunt exprimate astfel încât nu este limpede în ce măsură dezaprobă el interpretarea pur naturalistă a societății, împotriva căreia protestează constant. Dacă argumentul său este că fenomenele sociale sunt supuse determinismului universal asemenea celelalte fenomene, deși specificul lor constă în faptul că sunt experimentate și că se prezintă pe sine ca acțiuni orientate spre un scop, atunci chiar și cel mai inflexibil „mecanicist“ ar fi de acord cu aceste sugestii. Nimeni nu ar putea nega că oamenii experimentează evenimentele la care iau parte sau că acțiunile lor sunt determinate de diferite motive, dorințe sau valori. Deterministul radical susține doar că aceasta nu înseamnă că motivele, dorințele și experiențele sunt condiționate într-un mod la fel de inevitabil ca orice alt eveniment. Adler pare să accepte perspectiva și, din acest motiv, afirmația sa că, în acțiunile omenești, cauzalitatea care operează „prin intermediul“ acțiunilor umane orientate spre un scop nu diferă de „mecanicismul“ pur.

7. Critica lui Adler la adresa materialismului și a dialecticii

Este evident că, din punctul de vedere al distincției schematice a lui Engels (între materialiști și idealiști), Adler se numără printre idealiști, cel puțin în sensul în care idealismul corespunde și modului în care este descris Kant. (Obiectul cunoașterii este constituit în și prin actul cunoașterii; conștiința transcendentală este anterioară oricărei alte „naturi“ despre care putem vorbi cu sens; categoria „materiei“ este o absurditate.)

În toate scrierile sale filosofice, Adler a repetat aceeași idee: teoria lui Marx este o reconstrucție științifică a fenomenelor sociale și este neutră ontologic (sau, după cum o numește el, „pozitivistă“), la fel ca orice altă știință. Nu este bazată pe nicio metafizică materialistă, care este, din principiu, o doctrină de nesusținut. Adler critică pe larg filosofia materialistă în *Lehrbuch des materialistichen Geschichtsauffassung*, unde aduce niște argumente similare celor ale lui Fichte. Este imposibil să derivăm conștiința din „mișcarea fizică“ din moment ce mișcarea fizică nu ne este dată decât ca un conținut al conștiinței. Filosofia nu-și poate lua ca punct de plecare problema primatului spiritului sau

al naturii, întrucât Kant ne-a învățat că rațiunea nu se poate pronunța asupra lumii mai înainte de a-și fi examinat propriul său drept de a face asta. Punctul nostru de plecare trebuie să fie întrebarea „critică“ asupra posibilității și validității cogniției. Dar, dacă punem această întrebare fără prejudecăți metafizice, vedem că orice concept al realității pe care îl putem crea în chip întemeiat are de-a face cu realitatea construită în forme conceptuale; nu putem deduce din niciun fapt al experienței ceva de genul „lucrului în sine“. În acest sens, se poate spune că totul *este* conștiință, ceea ce nu înseamnă că ea este conținutul eului empiric; dimpotrivă, actele cognitive ale eului sunt îndreptate spre o realitate comună tuturor oamenilor din moment ce eul participă la conștiința transcendentală și este doar o formă a activității acesteia. În acest punct, Adler combate materialismul lui Lenin, care încearcă să respingă idealismul arătând că lumea a existat înaintea oamenilor și, de aceea, și înainte de a apărea conștiința lor, conștiința fiind o funcție a creierului, care este un obiect fizic. Acestea, răspunde Adler, sunt niște argumente naive și necritice. Existența lumii „înainte de“ conștiință este dată doar sub forma unui conținut al conștiinței și, în același mod, creierul nu ne este cunoscut ca un producător al conștiinței noastre, ci numai în mod indirect, prin aceeași conștiință. Teoria „reflectării“ nu este decât o eroare trivială de tipul *petitio principii*. Ea începe prin a defini impresiile ca pe niște reflectări ale lumii și apoi susține că, dacă acest lucru este adevărat, atunci trebuie să existe o lume care să fie reflectată; însă nu putem defini impresiile în acest fel dacă nu presupunem o cunoaștere prealabilă despre lume.

Argumentul lui Adler este în esență o reluare a temelor tradiționale ale idealismului german, care nu introduce niciun fel de caracteristici noi. El poate fi sintetizat astfel: dacă lumea ar fi „dată“ în conștiință ca o lume care este complet independentă de conștiință și care nu o presupune, atunci ar fi deopotrivă dată și ne-dată. Avem, astfel, fie un concept autocontradictoriu, fie unul care pretinde că nu este un concept.

S-ar părea că Adler respinge, urmând interpretarea Școlii de la Marburg, categoria „lucrului în sine“ ca fiind superfluă și lipsită de sens. Afirmația conform căreia conștiința conține „totul“ este, în ochii săi, o tautologie (deși nu afirmă aceasta explicit); tot ceea ce știm despre lume este cunoscut doar ca obiect al cunoașterii noastre. Din această perspectivă, care este a lui Fichte mai curând decât a lui Kant, poziția critică este identică cu afirmația că lumea este un corelativ al judecăților despre lume, a căror totalitate este denumită conștiință-în-genere. Adler respinge explicit ca fiind

lipsită de sens întrebarea privitoare la originea a ceea ce este conținut în conștiință, pentru că, în fapt, conștiința cuprinde „totul".

Transcendentalismul lui Adler nu este însă lipsit de contradicții. Pe de o parte, asemenea lui Cohen și Natorp, Adler privește conștiința transcendentală ca pe o lume autonomă a „adevărului" în raport cu care realitatea este relativizată; o lume care nu are nevoie de ființe umane empirice pentru a exista sau, mai bine zis, pentru a fi „validă", pentru că existența nu este decât predicatul unei judecăți existențiale, iar conștiința-în-genere nu este un fel de tărâm platonic al ideilor al cărui statut ontologic nu poate face niciodată obiectul unor interogații. Dar, pe de altă parte, Adler folosește de multe ori conceptul de „conștiință a speciei", pe care îl identifică cu conștiința transcendentală. Aceasta presupune însă existența umanității ca o specie diferențiată și nu poate pretinde o validitate absolută. În acest fel, Adler oscilează între relativism antropologic și transcendentalism, în adevăratul sens al cuvântului. Perspectiva relativismului antropologic îi este de ajuns când vrea să demonstreze sau, mai bine zis, să enunțe că unitatea speciei sau comunitatea umană au o bază epistemologică dat fiind că toate ființele umane se împărtășesc din aceeași formă impersonală a spiritului. Dar ea nu-i mai este de ajuns atunci când încearcă să demonstreze că suntem îndreptățiți, cel puțin într-o anumită măsură, să atribuim cunoașterii noastre o validitate universală și absolută; aceasta presupune o lume a adevărurilor necesare al căror caracter de necesitate să nu depindă de activitatea empirică a minții omenești. Cele două aspecte sunt totuși diferite: justificarea credinței umaniste în unitatea omenirii este ceva diferit de apărarea pretențiilor cunoașterii umane de a oferi o certitudine. Conceptul lui Adler de „conștiință transcendentală" este folosit în ambele scopuri, ceea ce conduce uneori la confuzie. Din același motiv, apare și dublul sens al conceptului de „*a priori* social", pe care l-am menționat deja și pe care Adler nu l-a perceput niciodată în mod clar. Pe de o parte, acest *a priori* este o colecție de categorii nonempirice, care pot fi aplicate într-un anumit mod la descrierea fenomenelor sociale. Pe de altă parte, această componentă a conținutului fiecărei conștiințe individuale este cea în care aceasta din urmă se descoperă ca parte a speciei umane, având capacitatea de a comunica cu semenii.

Este o confuzie care afectează și modul în care Adler îl interpretează pe Marx. Marxismul este o teorie care oferă o bază credinței în unitatea perfectă a umanității (ceea ce este chiar

esența socialismului) și o metodă de a descoperi adevăruri universal valabile despre fenomenele sociale. Desigur, nu există niciun conflict între cele două aspecte ale marxismului, dar, de multe ori, nu este clar despre care dintre ele vorbește Adler.

Adler merită un loc aparte în istoria marxismului pentru că, printre altele, a fost unul dintre puținii care au încercat să reinstaureze dialectica în sensul hegelian al unei interacțiuni neîntrerupte între Ființă și gândirea despre Ființă în loc să se mulțumească cu metoda lui Engels și Plehanov de a acumula exemple pentru a demonstra că, într-o sferă sau alta a realității, „schimbările cantitative duc la salturi calitative" sau că „dezvoltarea este rezultatul unei lupte între contrarii". Cu toate acestea, expunerea dialecticii de către Adler era extrem de abstractă și nu avea nicio legătură cu problemele reale ale științelor sociale. *Marxistische Probleme*, lucrarea în care a tratat cu precădere problema dialecticii, nu a făcut nimic pentru a genera o întoarcere a marxismului la rădăcinile sale hegeliene.

În opinia lui Adler, gândirea dialectică își este propriul său obiect. În mișcarea dialectică, fiecare concept este înțeles în relație cu opusul său, nu prin compararea obișnuită a unui conținut cu altul, ci în virtutea tendinței fiecăruia spre propria sa disoluție. Gândirea noastră nu cuprinde niciodată totalitatea Ființei, ci izolează aspecte sau calități particulare; conștiința este însă prevenită de propriile limite și se luptă să le depășească punându-și în relație propriul conținut cu totalitatea concretă (*Totalität*), care este, în sine, inexprimabilă. Mintea se află, de aceea, într-o permanentă stare de tensiune și trebuie să depășească imediat orice rezultat obținut, tinzând către obiectivul de neatins al unei identități cu sine care ar fi, în același timp, și o identitate cu obiectul său. Dar legile gândirii nu sunt aceleași cu cele ale lucrurilor; realitatea nu poate fi numită „dialectică" decât în măsura în care este concepută astfel de către minte, și nu „în sine". Nu este însă limpede cum poate Adler să facă această distincție din moment ce, în viziunea sa, singura realitate cu care avem contact este aceea a gândirii. Mai târziu, el a abandonat în mod clar critica „dialecticii naturii", concluzionând că natura, fiind cuprinsă de gândire, nu poate fi mai puțin „dialectică" decât gândirea însăși.

8. Adler: conștiință și ființă socială

Așa cum am văzut, Adler se considera un partizan sincer al filosofiei marxiste a istoriei, dar respingea noțiunea de

„materialism istoric“, considerând că ea se baza pe o neînțelegere și că avea o intenție pur polemică. El reia toate strategiile obișnuite de apărare a marxismului împotriva acuzației că „nu ține cont“ de activitatea umană ca un întreg, că privește dezvoltarea socială ca fiind independentă de indivizi etc. El subliniază că explicarea cauzală a fenomenelor sociale nu intră în conflict cu voința umană. Totuși, el tinde să omită că întrebarea nu este dacă acțiunile oamenilor sunt motivate sau nu, ci dacă sunt determinate în mod neechivoc de circumstanțe, iar obiecția că marxismul privește istoria ca independentă de ființele umane vizează determinismul istoric, și nu ideea absurdă că ființele umane se comportă la fel ca pietrele. Ca majoritatea marxiștilor, Adler nu reușește să pună corect întrebarea în această privință, repetând doar că marxismul nu este „fatalist“ pentru că recunoaște inițiativa umană și, în același timp, că știința trebuie să privească toate fenomenele sociale prin prisma determinării cauzale. Aceasta este o explicație foarte inadecvată, pentru că, dacă inițiativa umană în istorie este determinată de circumstanțe, atunci ea este doar un caz particular al cauzalității universale și obiecția că oamenii sunt „doar niște instrumente“ ale unui proces anonim rămâne fără răspuns; iar dacă inițiativa umană nu este determinată în acest fel, este imposibil să susții poziția deterministă și credința în „legi istorice“.

Contribuția specifică a lui Adler nu constă însă în considerațiile generale și neanalitice despre „oamenii care fac istoria“. Interpretarea sa despre materialismul istoric se distinge prin încercarea de a contesta întreaga distincție tradițională între factorii „materiali“ și „spirituali“ ai procesului istoric. Eroarea obișnuită a marxiștilor era, în opinia sa, aceea de a opune „forțele de producție“ și „relațiile de producție“ neînsuflețite unei „suprastructuri“ spirituale, deși era clar că relațiile de producție reprezintă un sistem de comportamente umane conștiente și nu sunt, de aceea, cu nimic mai puțin spirituale decât suprastructura însăși. În același mod, dacă forțele de producție sunt înțelese nu doar ca niște obiecte fără viață, ci ca niște elemente ale proceselor sociale, atunci ele presupun conștiința umană a celor care creează și întrebuințează uneltele. Nu există factori în viața socială care să fie doar o „materie neînsuflețită“ și care să se schimbe sau să se dezvolte printr-o voință a lor autonomă. Fenomenele tehnice și economice sunt niște manifestări ale spiritului în egală măsură cu ideologia. Marx nu privea suprastructura ca pe o reflectare pasivă a condițiilor „obiective“ și nici nu nega autonomia unor trăsături ale sale, ca legea, știința sau religia. Conștiința era la el

determinată de existența „socială“, nu „materială“, iar „socialul“ presupunea „spiritualul“. Ceea ce el numea „condiții economice“ erau de fapt niște fenomene spirituale care aparțineau nivelului cel mai de jos al unei anumite faze a dezvoltării sociale, adică celor legate în mod direct de producerea și de reproducerea existenței umane.

Nu se știe însă ce mai rămâne din materialismul istoric după această interpretare. S-ar putea crede că, în sistemul lui Adler, distincția, din ansamblul fenomenelor sociale, dintre „forme de conștiință“ și „procese obiective“ nu mai are niciun sens și, de aceea, concepția fundamentală a interpretării materialiste a istoriei își pierde sensul la rândul ei. Adler insistă însă că, în concepția lui Marx, spiritul uman este, în ultimă instanță, forța conducătoare a istoriei.

> Dacă ne reamintim cuvintele lui Marx: „La mine [în teoria mea], idealul nu este altceva decât lumea materială reflectată de mintea umană și tradusă în forme ale gândirii“ [*bei mir ist das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle*], nu putem să nu remarcăm că nu există nicio cauzalitate economică care să nu se producă și înlăuntrul minții umane. *(Die Staatsauffasung des Marxismus)*

Această interpretare este însă foarte exagerată și neconvingătoare, distorsionând ideile lui Marx până în punctul în care nu mai pot fi recunoscute; ceea ce spunea Marx aici nu era că toate fenomenele economice se produc în mintea umană, ci că ceea ce se întâmplă în mintea umană poate fi explicat din punct de vedere economic.

9. Ce este și ce trebuie să fie

În chestiunile legate de etică și de temeiurile filosofice ale acesteia, Adler repetă în stilul său propriu argumentele care constituiau bunul comun al tuturor neokantienilor și, din acest punct de vedere, critică naturalismul lui Kautsky. Dacă toate procesele istorice sunt determinate independent de voința umană, atunci nu mai rămâne loc pentru etică. Este lipsit de sens să afirm că „ar trebui“ să fac un lucru sau altul dacă tot ceea ce fac este dictat de circumstanțe aflate dincolo de controlul meu. Natura nu cunoaște nici binele, nici răul și nicio observație empirică nu ne va permite să găsim în natură o asemenea distincție. Marxismul, ca teorie a fenomenelor sociale, este, de aceea, neutru din punct de vedere moral. Totuși, ca ființe înzestrate cu intelect și voință, nu putem să nu ne întrebăm: Ce ar trebui să facem? și: Ce este bine?, iar

faptul de a ști ce este considerat bine sau rău nu ne ajută să găsim un răspuns. Socialismul nu poate fi privit doar ca o simplă consecință a dezvoltării naturale a fenomenelor, pentru că, dacă el ar fi o astfel de consecință, nu rezultă de nicăieri că ar trebui să contribuim la înfăptuirea lui sau să-l privim ca pe un scop sau ca pe un ideal. Judecățile morale nu pot fi derivate din enunțuri despre fapte biologice sau istorice, ele se pot baza numai pe recunoașterea voinței umane ca facultate a autodeterminării, care nu este o formă a energiei naturale și care produce în mod autonom principiile obligației morale, adică independent de considerații exterioare, fie că acestea țin de biologie, religie sau utilitarism.

În *Marxistiche Probleme* și în alte lucrări scrise înainte de 1914, Adler trata problemele etice dintr-o perspectivă neokantiană tipică. Cu toate acestea, într-un articol din 1922 despre relația dintre marxism și filosofia germană clasică, îi critica pe kantienii care susțineau că socialismul trebuie justificat atât etic, cât și istoric, o poziție pe care el însuși o susținuse până de curând. Critica sa este însă extrem de discutabilă. El afirmă că, în conformitate cu doctrina lui Marx, socialismul se bazează pe observarea pur empirică a lanțului istoric de cauze și efecte și că acest caracter inevitabil al cauzalității istorice „coincide“ cu valoarea sa morală. Această coincidență este reflectată în conceptul lui Adler de „om socializat“, care este stimulat de condițiile sociale să îndeplinească ceea ce consideră că este moral. Este ciudat că Adler nu observă faptul că acest argument ignoră principala obiecție a kantienilor, pe care el însuși o aducea de multe ori lui Kautsky, în legătură cu întrebarea: Cum decide „omul socializat“ ce este bine sau rău și cum descoperă temeiurile etice ale deciziei sale?

Bauer a abordat, la rândul său, problemele etice într-o manieră similară. Într-un articol din 1905, intitulat *Marxismus und Ethik*, el analizează situația unui Lomer, căruia i se oferă o recompensă pentru a acționa ca spărgător de grevă și căruia trebuie să i se explice că o asemenea acțiune este incorectă din punct de vedere moral. Muncitorul recunoaște că interesele sale coincid cu cele ale proletariatului ca întreg, dar susține că, în acest caz particular, există un conflict între ele și că nu vede niciun motiv pentru care ar trebui să-și sacrifice interesele proprii pentru a cultiva solidaritatea de clasă. Nu există niciun răspuns științific la această întrebare, afirmă Bauer, pentru că știința nu pronunță judecăți morale. Diferența dintre marxism și idealismul hegelian constă tocmai în faptul că primul nu identifică necesitatea „naturală“ cu

o obligație a spiritului, fiindcă nu tratează natura ca pe o manifestare a Ideii. În mod analog, nu se poate da un răspuns la întrebările morale pe baza necesității naturale, ci trebuie să existe niște principii speciale care să garanteze validitatea judecăților de valoare. Kant a formulat un asemenea principiu sub forma imperativului categoric formal care nu ne spune în mod direct ce anume să facem, ci oferă un criteriu pentru a judeca dacă o regulă morală particulară este bună sau rea. Doctrina etică a lui Kant nu intră în conflict cu marxismul, ci îi adaugă un fundament moral esențial pentru toate ființele umane. Pe baza imperativului kantian, putem demonstra că un proletar care dă dovadă de solidaritate în lupta pentru interesele clasei sale nu este în aceeași poziție morală cu un spărgător de grevă; dar acest lucru ar fi imposibil de demonstrat dacă moralitatea nu ar avea decât o bază utilitaristă. Dacă cineva încearcă să descopere nu doar care dintre clasele angajate în luptă are, din punct de vedere istoric, cele mai multe șanse de victorie, ci și de partea căreia dintre ele ar trebui să lupte, atunci doctrina lui Marx, luată în sine, nu poate să ofere un răspuns. Ortodocșii greșesc atunci când afirmă că filosofia morală a lui Kant duce la solidaritatea de clasă, pentru că acesta formulează niște reguli universale care nu sunt legate de interesul de clasă. Dimpotrivă, filosofia lui Kant face posibilă o distincție între interesele burgheze și cele proletare și ne arată că ar trebui să optăm pentru cele proletare, întrucât interesul particular al proletariatului reprezintă interesul întregii umanități; dacă lucrurile nu ar sta astfel, nu am avea niciun motiv să fim de partea proletariatului. Identitatea dintre cauza proletariatului și cea a întregii omeniri ne este cunoscută din analiza lui Marx, iar etica lui Kant nu poate lua locul cunoașterii istorice și economice de care avem nevoie pentru a lua decizii morale; dar, pe de altă parte, această cunoaștere istorică și economică nu este, în sine, capabilă să justifice o decizie.

În decursul timpului, Bauer pare să-și fi schimbat atitudinea față de Kant și neokantieni. În *Das Weltbild des Kapitalismus* și într-un articol din 1937 despre Adler, el tratează neokantianismul ca pe o expresie a reacțiunii filosofice, similară cu atitudinea politică a burgheziei pe timpul lui Bismarck. Înfrângerea liberalismului a reprezentat și sfârșitul materialismului burghez în Germania, care a echivalat, în filosofie, cu afirmarea neokantianismului și empiriocriticismului. *Inteligheția* burgheză a încercat să convingă proletariatul să se alieze cu liberalii și, din acest motiv, ideologii ei au subliniat meritele și valoarea lucrărilor lui Marx, interpretându-le în același timp într-un mod care

elimina conținutul revoluționar și reducea socialismul la un simplu postulat moral. Bauer critică astfel kantianismul chiar din punctul de vedere pe care îl condamnase la marxiștii ortodocși, fără a răspunde obiecțiilor pe care tot el le formulase anterior.

10. Statul, democrația și dictatura

Austro-marxiștii au ajuns mai ușor la un consens în privința problemelor filosofice decât în cele referitoare la funcțiile statului și obiectivele luptei politice a proletariatului. Perspectiva lui Renner asupra acestui subiect era mai apropiată de cea a lui Bernstein și de perspectivele care dominau în
social-democrația germană, în parte tributare tradiției lui Lassalle. După cum susținea Renner, mai ales în articolele sale din timpul războiului și de după război, evoluția capitalismului spre imperialism dusese la anumite schimbări ale funcției statului, care îi ofereau clasei muncitoare ocazia de a folosi mecanismul de stat existent pentru a realiza schimbări de natură socialistă. Când se referea la stat, Marx se gândea la capitalismul liberal, în care instituțiile statului se abțin de la intervenții în domeniul producției și al comerțului. Imperialismul modificase această situație; statul însuși devenise un instrument puternic al concentrării capitalului și, în consecință, capitalul încetase să fie cosmopolit, devenind din ce în ce mai „național". Intervenția statului se extindea în tot mai multe domenii ale vieții economice, și acest proces era ireversibil. Burghezia era obligată, urmărindu-și propriul său interes, să sporească controlul centralizat asupra industriei, asupra sistemului bancar și asupra comerțului, în timp ce presiunea clasei muncitoare obligase statul să ofere mai multe beneficii sociale și servicii. Datorită organizațiilor de clasă, piața forței de muncă era dominată de acțiunea colectivă a muncitorilor, care aveau capacitatea de a obține numeroase concesii din partea capitalului nu doar sub forma unor creșteri salariale pe termen scurt, ci și sub forma unor instituții permanente ale bunăstării. Nu se putea spune, de aceea, că în societatea capitalistă statul nu putea niciodată să funcționeze în interesul proletariatului. Experiența dovedise contrariul și era de așteptat ca proprietatea privată să dobândească un caracter public tot mai pronunțat și să sporească influența clasei muncitoare asupra instituțiilor capitaliste. Din aceste motive, muncitorii nu mai aveau interesul să slăbească și să distrugă statul; dimpotrivă, îl puteau folosi ca pe un mecanism prin care puteau fi realizate schimbări socialiste, ceea ce însemna că

trebuiau să întărească statul și să îl facă cât mai eficient cu putință. Această analiză a condus, în mod firesc, la susținerea generală a căii reformiste spre socialism; Renner credea că o societate socialistă s-ar dezvolta pe măsură ce muncitorii ar dobândi mai mult control asupra instituțiilor statului și pe măsură ce proletariatul ar reuși, treptat, să oblige capitalul să instituie funcții publice.

Bauer și Adler erau, totuși, mai puțin optimiști. Bauer, ce-i drept, era de acord cu ideea că statul nu este totdeauna un agent al burgheziei, complet subordonat intereselor acesteia; el arăta că aceste afirmații sunt contrare cu multe dintre observațiile lui Marx, de exemplu cu cele despre perioadele guvernării comune a aristocrației și burgheziei ori despre statul care devine, la un moment dat, o forță autonomă datorită echilibrului de forțe în lupta de clasă. Bauer argumenta că marxismul nu exclude posibilitatea ca proletariatul și burghezia să împartă puterea statului, deși aceasta nu ar diminua antagonismul dintre ele; așa s-a întâmplat în Austria după abolirea monarhiei. Dar acolo unde proprietatea burgheză este amenințată, burghezia preferă să încredințeze puterea dictatorilor dacă acesta este singurul mijloc de a-și păstra privilegiile economice, ceea ce a fost dovedit de exemplul fascismului. Se pare că Bauer nu credea că proletariatul trebuia „să distrugă aparatul de stat" înainte de a acapara puterea, însă nu credea nici că socialismul se putea dezvolta organic pornind de la statul existent, prin obținerea unor concesii succesive negociate cu burghezia.

În privința acestor probleme, poziția lui Adler este cel mai apropiată de doctrina tradițională a marxiștilor revoluționari. Vederile sale cu privire la stat au fost rezumate în *Die Staatsauffasung des Marxismus*, o carte care pornea de la o critică a lucrării lui Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920). Kelsen atacase marxismul ca pe o utopie anarhistă, susținând că abolirea statului este un ideal irealizabil, pentru că legea trebuie să fie întotdeauna organizarea constrângerii față de indivizi, dar această constrângere nu trebuie folosită în scopul menținerii exploatării economice. A presupune că s-ar putea cândva aboli în întregime constrângerea legală însemna să presupui o transformare morală a umanității, în care nimic nu ne îndreptățește să sperăm. Alegerea nu era între stat și o societate fără stat, ci doar între democrație și dictatură.

Adler combătea cu totul aceste argumente pe baza teoriei marxiste clasice. El susținea că statul îndeplinește și alte funcții decât cele ale dominației de clasă, dar că acestea nu sunt esențiale

sau caracteristice pentru stat. Statul este forma istorică a societății umane care a caracterizat toate perioadele dominate de antagonismul de clasă. Mai precis, în comunitățile care nu au dezvoltat o diviziune de clasă, statul și societatea sunt indistincte; doar mai târziu statul s-a separat de societate și a devenit instrumentul intereselor claselor privilegiate.

O formă particulară a statului o reprezintă democrația politică, cu instituțiile sale parlamentare, votul universal și libertățile civile. Democrația nu numai că nu se opune dictaturii de clasă, ci o presupune. Statul burghez este o dictatură a burgheziei, iar democrația politică este modul în care este organizată această dictatură. Democrația politică nu poate crea o egalitate economică și nu poate vindeca antagonismele sociale. Ea se bazează pe voința majorității, un principiu care presupune interesele conflictuale.

Opusul democrației politice este democrația socială – această distincție poate fi întâlnită și în literatura anarhistă –, pe care Adler o acceptă într-o anumită măsură; el observă că socialiștii și anarhiștii sunt de acord în privința scopului final, deși au opinii diferite în privința mijloacelor de a-l atinge. Democrația socială sau „adevărata" democrație (Adler, din perspectiva sa transcendentalistă, susținea că există un concept al democrației „în mod obiectiv adevărat", aflat în armonie cu natura umană) este identică cu socialismul. Ea presupune unitatea societății cel puțin în sensul în care, atunci când va triumfa, va face să dispară cele mai profunde conflicte de interese determinate de diviziunile de clasă. În acest sens, democrația socială presupune abolirea statului. Statul, ca organizație de clasă, va înceta să existe, pentru că nu vor mai exista interese particulare; vor supraviețui diverse alte forme de organizare necesare vieții sociale, dar nu va mai exista o birocrație înstrăinată de societate. Statul va fi construit de jos în sus, începând cu micile adunări locale sau bazate pe producție. Tendința de centralizare din prezent este temporară: organizarea viitorului va fi o federație sau o uniune a corporațiilor legate doar de scopuri și de interese comune.

Dictatura proletariatului este o etapă necesară pe drumul către o asemenea societate, însă nu este sinonimă cu democrația socială. Dimpotrivă, la fel ca dictatura actuală a burgheziei, ea presupune democrația politică și regula majorității. Dictatura proletariatului este o formă de tranziție în care societatea nu a atins încă forma dorită de unitate, ci este în continuare sfâșiată de interese particulare, astfel încât necesită o organizare politică sub forma partidelor pentru a reprezenta acele interese particulare, și are

nevoie de stat pentru a media între ele. Partidele sunt, de asemenea, instituții de tranziție și trebuie să dispară împreună cu diviziunea de clasă a societății.

Tranziția de la forma actuală a democrației politice la o dictatură democratică a proletariatului trebuie să ia forma unei revoluții, dar Adler subliniază că nu este necesar ca aceasta să fie una violentă. Pentru el, este secundar dacă este sau nu posibil ca revoluția să fie înfăptuită cu mijloace pașnice și fără încălcarea legalității; în plus, nu putem ști cu certitudine cum vor decurge evenimentele. Totuși, Adler se opune reformismului în sensul credinței că socialismul poate fi instaurat printr-o schimbare graduală, organică. Diferența dintre socialism și capitalism este una „calitativă"; capitalismul nu poate, pur și simplu, să se maturizeze până la a se transforma în socialism. Socialiștii susțin reformele și luptă pentru ele, dar sunt în permanență conștienți de faptul că reformele nu sunt o înfăptuire parțială a socialismului, ci doar un mijloc de a pregăti terenul pentru revoluție.

În toate aceste privințe, Adler este foarte apropiat de marxismul ortodox german, cu care împărtășește convingerea fermă că socialismul presupune înlăturarea tuturor antagonismelor de interese. Libertatea socialistă nu cere instituții care să asigure domnia majorității din moment ce este o libertate „adevărată" bazată pe „principiul universalismului"; la fel ca în societatea ideală a lui Rousseau, nu voința majorității contează, ci voința generală. Adler nu explică cum poate fi exprimată „voința generală" fără instituții reprezentative, care, suntem lăsați să înțelegem, vor deveni inutile. El afirmă doar că, spre deosebire de Kelsen, socialiștii cred cu tărie că ființele umane se pot schimba în bine; odată ce conflictul de clasă a dispărut, educația socialistă va aduce la suprafață sentimentele naturale de solidaritate, care vor asigura armonia, fără a fi nevoie de coerciție.

Adler susține, de fapt, că socialismul nu este doar idealul unei societăți armonioase, garantată de necesitatea istorică, ci și reconcilierea vieții empirice a comunității cu necesitățile „naturii umane", o unitate transcendentală a umanității care nu se poate manifesta atât timp cât diviziunile de clasă produc inegalitate și nedreptate. Adler susține, nu doar alături de Rousseau, ci și de Fichte, credința că esența autentică a omului poate fi restaurată, pentru a-l face să devină din nou ceea ce *este* cu adevărat, și nu doar ceea ce și-ar dori să fie sau ceea ce trebuie să fie în virtutea „legilor istoriei". Filosofia lui Adler postulează, astfel – de această dată în acord cu Marx, dar nu și cu ortodoxia Internaționalei a

II-a –, un tip diferit de realitate care, deși nu este perceptibilă empiric, există deja într-un fel și este, ca să spunem așa, starea de împlinire (*entelécheia*) sau „adevărul" umanității; totalitatea cerințelor imperative ale naturii umane îndreaptă cursul evenimentelor spre o reconciliere a esenței umane cu existența istorică a omului. Întreaga gândire a lui Adler este centrată pe aceste două idei corelate în mod strict: unitatea umanității ca o constituire transcendentală a conștiinței și unitatea umanității ca stare de fapt, care este obiectivul mișcării socialiste.

Adler admite, este drept, că această comunitate a viitorului nu va elimina toate tensiunile și nici nu va epuiza sursele dezvoltării. Însă, din moment ce va exista o solidaritate generală și o libertate față de grijile materiale, ne putem aștepta ca oamenii să se dedice cu mai multă pasiune artei, metafizicii și religiei; aceasta poate genera noi conflicte care, însă, nu vor putea să amenințe solidaritatea fundamentală a umanității. Și, în acest punct, Adler subscria la stereotipurile marxiste cele mai obișnuite; el credea în salvarea absolută a umanității și într-o armonie perfectă întemeiată pe conștiința morală a tuturor membrilor societății.

Adler respinge obiecția ridicată de sociologi – Max Weber și, în special, Robert Michels – după care orice formă de democrație, prin simplul fapt că este un sistem reprezentativ, tinde să dezvolte o birocrație care devine, în timp, o forță independentă, stăpâna electoratului, și nu servitoarea sa. În lucrarea sa clasică, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie* (1914), Michels a tras concluzia, în urma unei analize detaliate a funcționării partidelor politice (și în special a celor social-democrate), că apariția și autonomizarea aparatului politic sunt o consecință inevitabilă a procesului democratic în cadrul unui partid; prin urmare, democrația este condamnată să ajungă la o contradicție internă sau, altfel spus, democrația perfectă este o imposibilitate teoretică. Urmărindu-și obiectivele, partidul creează o mașinărie politică ce devine de neînlăturat și ce își impune aproape întotdeauna voința asupra alegătorilor fără a încălca sistemul reprezentării, definindu-și și urmărindu-și în același timp propriile interese profesionale sau facționale. Se poate anticipa că, în viitor, tendințele oligarhice din organizațiile democratice vor fi întâmpinate cu o mai mare rezistență decât în prezent de mase; dar aceste tendințe nu pot fi eliminate sau împiedicate să reapară, pentru că sunt înrădăcinate chiar în natura organizării sociale.

Adler respinge această „lege a oligarhiei". Este de acord că în democrația politică este inevitabil să apară niște „aparate"

autonomizate atât în partidele politice, cât și în stat; niciun partid, nici măcar cel al muncitorilor, nu este scutit de acest pericol. Dar, în democrația socială, acesta poate fi evitat prin educație și prin descentralizarea statului. De aceea, Adler pune mare preț pe consiliile muncitorești privite ca instituții ale controlului direct al procesului economic de către producători și, din acest motiv, critică cu asprime poziția lui Lenin și statul sovietic. Bolșevicii, afirmă el, nu au instaurat o dictatură a proletariatului, ci o dictatură a partidului asupra proletariatului și asupra întregii societăți, domnia teroristă a unei minorități, la o distanță uriașă față de predicțiile lui Marx, pentru care dictatura proletariatului însemna conducerea de către întreaga clasă muncitoare în condițiile democrației politice. Adler îi atacă astfel pe bolșevici de pe o poziție similară cu cea a Rosei Luxemburg, dar în același timp îl critică pe Kautsky pentru că opune în mod eronat democrația dictaturii.

La fel ca social-democrații germani de centru, nici Adler nu a reușit să ofere o definiție adecvată termenului de „revoluție". Era de acord cu Marx că revoluția trebuie să zdrobească aparatul de stat existent, dar credea și că era cu putință – deși nu și necesar – ca acest proces să fie realizat prin mijloace legale și parlamentare, fără violarea constituției. El nu a lămurit cum puteau fi reconciliate aceste afirmații. La fel ca majoritatea marxiștilor, și Adler era foarte ambiguu în privința viitoarei societăți socialiste. Nu i se părea contradictoriu să susțină că, pe de o parte, societatea va fi unificată printr-o comunitate de interese și scopuri și că producția trebuia, de aceea, planificată centralizat, în timp ce, pe de altă parte, socialismul implica un grad maxim de descentralizare și federalism. În aceste chestiuni, toți marxiștii se mulțumeau cu formule generale, declarând că nu erau niște utopiști, că nu doreau să anticipeze toate detaliile organizării socialiste. Ei ignorau obiecțiile anarhiștilor sau le răspundeau doar în termeni vagi și generali, deși aceste obiecții dovedeau mai mult discernământ în privința organizării statale.

11. Viitorul religiei

Deși austro-marxiștii erau în general în acord cu ortodoxia marxistă germană în probleme legate de stat, revoluție și democrație, atât Adler, cât și Bauer aveau opinii diferite de aceștia în ce privește interpretarea credinței religioase. Marxiștii ortodocși, urmându-i pe Marx și Engels, priveau religia ca pe produsul unor condiții sociale specifice, al opresiunii, ignoranței

și „falsei conștiințe“. Ei apărau toleranța religioasă în interiorul statului și al partidului, dar erau convinși că pe măsură ce exploatarea și oprimarea aveau să dispară, pe măsură ce sporeau instruirea și raționalitatea publică, credințele religioase erau sortite să piară de moarte naturală. Cât despre conținutul acestor credințe, incompatibilitatea lor cu perspectiva „științifică“ părea mult prea evidentă pentru a mai fi nevoie de explicații.

Adler nu accepta aceste stereotipuri moștenite de marxism de la raționaliștii Iluminismului; el nu credea că oamenii ar fi putut vreodată să se dispenseze de religie sau că era de dorit să se întâmple acest lucru. Și în această privință, Adler era puternic influențat de Kant, deși nu-i accepta concepția în toate detaliile.

În opinia lui Adler, teza evoluționistă după care credințele religioase se dezvoltaseră ca un efect al adorării naturii era arbitrară și improbabilă, pentru că nu exista niciun motiv pentru care niște concepte fără nicio legătură cu experiența să apară pe temeiuri pur empirice. Religia nu era o interpretare greșită a experienței, ci rezulta din conflictul insolubil dintre ordinea naturală și cea morală. Omul era incapabil să rezolve conflictul dintre conștiința sa de sine de ființă orientată spre un scop, rațională și liberă, pe de o parte, și, pe de altă parte, necesitățile naturii care îi restrângeau libertatea și dezvoltarea spirituală, îi aduceau suferința și moartea și produceau o breșă de netrecut între moralitate și fericire. Nicio reflecție teoretică și nicio cunoaștere empirică nu ar putea reconcilia cele două ordini ale existenței, cea spirituală și cea naturală, și nu ar putea oferi o imagine despre lume exprimată ca un întreg sintetic (*Totalität*). Acest lucru nu ar putea fi realizat decât de religie, care, datorită ideii de Absolut divin, dă un sens universal lumii naturii și lumii spiritului, care include cercetarea științifică. Aceasta nu însemna totuși că ideea de Absolut ar putea fi dedusă din date empirice sau dintr-o reflecție rațională. Conceptele religioase au o semnificație practică, și nu teoretică, ceea ce nu înseamnă că sunt niște amăgiri, ci doar că se ajunge la ele pe un traseu practic. Religia care urmărește să înlocuiască cunoașterea științifică este inutilă, fiind pe bună dreptate criticată. Formele existente ale religiei au un caracter istoric, dar conțin și un nucleu neschimbător care ar putea ajunge într-o bună zi să fie privit, în forma sa pură, ca o „religie rațională“ (*Vernunftreligion*), nu în sensul în care adevărul ei are să fie dovedit prin rațiune, ci în sensul că ea derivă din încercările practice ale omului de a se defini pe sine ca o ființă rațională, și nu din vreo formă de revelație exterioară. Religia a înțeles cea dintâi primatul rațiunii practice, pentru că a realizat o

sinteză între omul privit ca o parte a naturii și omul privit ca o ființă practică și morală și i-a conferit personalității umane un sens față de care natura este indiferentă. Dumnezeu, ca sinteză absolută a Ființei, nu este obiectul unei demonstrații teoretice, ci este postulatul rațiunii practice în sens kantian; nu este numai un lucru pe care îl dorim, pentru că dorințele noastre se pot dovedi iluzorii, ci și „ceva" de care existența noastră ca subiecți liberi și morali are nevoie. Astfel, religia „autentică" este subiectivă în sensul că înțelesul ei real este strâns legat de personalitatea umană și nu se poate baza pe o revelație exterioară; totuși, nu este subiectivă în sensul că ar fi un capriciu arbitrar sau o compensație iluzorie.

Ideile lui Adler despre religie, exprimate, de pildă, în *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), se bazează, așa cum vom vedea, pe opoziția dintre „natură" și „spirit"; nu este clar cum poate fi aceasta împăcată cu poziția transcendentalistă care afirmă că totul depinde de conștiința universală și nu lasă astfel niciun loc pentru natura care este privită ca indiferentă de conștiință și independentă de ea. Ar putea părea că Adler dorea, pe de o parte, să afirme unitatea perfectă a speciei umane și a dezvoltat în acest scop conceptul de „conștiință transcendentală", deși, pe de altă parte, înțelegând că acest concept al său nu reușea să dea seamă de valoarea de neînlocuit a individului, a încercat să o salveze prin intermediul Absolutului divin. El pare astfel să fi intuit că o poziție pur antropocentrică sau pur transcendentalistă era de nesusținut din moment ce nu ținea cont de subiectivitatea personală. În aceste privințe, ezitările sale amintesc de cele ale lui Brzozowski, cu diferența că Adler și-a păstrat până la capăt transcendentalismul său absolut în loc de a încerca să îl unifice cu „religia rațională" (*Vernunftreligion*) și să remedieze astfel incoerența propriei sale concepții.

Otto Bauer n-a mers atât de departe ca Adler în interpretarea filosofică a religiei, însă și el se delimita de stereotipurile marxiste. El credea că materialismul istoric nu implica nicio *Weltanschauung* specifică și niciun răspuns particular la problema religiei sau la cea a materialismului filosofic. O imagine despre lume putea fi interpretată ca o funcție a interesului de clasă; astfel, calvinismul era în mod special adaptat intereselor burgheziei în fazele timpurii ale capitalismului, în timp ce materialismul darwinist „reflecta" legile competiției capitaliste. Burghezia modernă se întorcea la religie, căutând în ea un sprijin împotriva amenințărilor la adresa ordinii sociale. Dar instituțiile Bisericii, clerul și sistemele lor teologice trebuiau deosebite de

sentimentul religios care oferea o consolare celor umiliți și oprimați. Partidul socialist nu ar trebui să profeseze și să apere o poziție antireligioasă, el lupta pentru scopuri politice clar definite, nu pentru existența sau inexistența lui Dumnezeu. Nu era de așteptat nici ca nevoia de religie să dispară într-o societate socialistă. Oamenii au o nevoie permanentă de a căuta sensul ascuns al lumii și această nevoie nu poate fi reprimată. Mai degrabă era de așteptat ca, în momentul în care religia era eliberată de amestecul socialului, să iasă la suprafață acele aspecte ale sale care nu depind de circumstanțele trecătoare, ci chiar de natura spiritului uman (*Sozialdemokratie, Religion und Kirche*; 1927). Totuși, spre deosebire de Adler, Bauer nu nutrea niciun fel de convingere religioasă, nici măcar într-o formă abstract-filosofică.

12. Bauer: teoria națiunii

Cartea lui Bauer despre problema naționalității este rareori citită astăzi, așa cum se poate vedea din faptul că referințele la ea sunt de obicei incorecte în diferite lucrări enciclopedice. Cu toate acestea, este cel mai important studiu marxist din acest domeniu și se bazează pe o analiză istorică pătrunzătoare.

Bauer începe prin a critica o serie de teorii despre națiune, în primul rând pe cele de tip spiritual, care definesc națiunea ca pe întruparea unui misterios „suflet național", și, în al doilea rând, teoriile materialiste rasiale de tipul celei a lui Gobineau, bazate pe conceptul unei substanțe biologice la fel de misterioase, moștenite de comunitatea națională; ambele tipuri de teorii sunt metafizice și, deci, sunt niște interpretări neștiințifice. În al treilea rând, teoriile voluntariste (cum este cea a lui Renan), care definesc o națiune ca pe voința de a întemeia un stat, sunt eronate, pentru că presupun că o națiune care se mulțumește să rămână în interiorul unui stat multinațional – cum ar fi, de exemplu, cea mai mare parte a cehilor – nu poate fi considerată o „națiune". În al patrulea rând, definițiile empirice care identifică o națiune enumerând diverse trăsături ale sale, cum ar fi limba, teritoriul, originea, obiceiurile, legea, religia, acestea sunt insuficiente, întrucât caracteristicile individuale nu sunt esențiale și joacă roluri diferite în diferite momente ale procesului de formare a vieții naționale, astfel că nu putem surprinde esența fenomenului printr-o simplă enumerare a acestor trăsături.

Ce este, așadar, națiunea? Putem răspunde la această întrebare privind unitățile naționale clar identificabile din realitate și

examinând condițiile istorice care le-au dat naștere. Bauer face aceasta, referindu-se în special la națiunea germană, și ajunge la următoarele concluzii.

Primul atribut al națiunii este caracterul național; acesta însă necesită, la rândul său, o întemeiere și se modifică pe parcursul istoriei. Factorii care îl produc și îl fixează sunt atât naturali, cât și culturali. Comunitatea fizică este definită nu doar prin existența strămoșilor comuni, ci, într-o măsură mai mare, prin faptul că, prin condițiile de viață, s-a ajuns la o selecție diferită a tipurilor fizice, conform legii darwiniste: anumite caracteristici conduc la supraviețuirea popoarelor care trăiesc pe malul apelor, altele la supraviețuirea populațiilor de vânători etc. Moștenirea calităților selectate nu este contrară materialismului istoric, ci o completează. Ca rezultat al condițiilor comune de viață și al selecției naturale, apare o comunitate culturală care reprezintă, ca să spunem așa, un fragment de istorie cristalizată.

> Națiunea nu este niciodată altceva decât o comunitate de destin. Această comunitate este creată, pe de o parte, prin moștenirea naturală a calităților generate de destinul comun al națiunii și, pe de altă parte, prin transmiterea unui patrimoniu cultural ale cărui caracteristici sunt determinate de soarta națiunii. (*Die Nationalitätensfrage*)

Existența unui caracter național nu constă doar în faptul că indivizii care formează națiunea se aseamănă în unele privințe, ci în faptul că forțele istorice i-au făcut să semene.

De-a lungul istoriei, până în momentul prezent, comunitatea națională a luat două forme. Prima este legătura tribală, care se dezintegrează sau se modifică cu ușurință; cea de-a doua, mai ales de la începuturile capitalismului încoace, este națiunea care întruchipează o societate împărțită pe clase. Comunitatea triburilor germane primitive și cea a imperiului medieval bazat pe *ethos*-ul cavaleresc diferă de cea creată de legăturile economice și culturale specifice capitalismului. Producția de mărfuri și comerțul, îmbunătățirea comunicațiilor, literatura națională, presa, educația universală și serviciul militar, democrația, privilegiile și, în ultimă instanță, mișcarea muncitorească, toate acestea au contribuit succesiv la unirea popoarelor germane izolate într-o națiune conștientă de unitatea ei. Totuși, chiar și astăzi, deși într-o măsură mult mai mică decât în perioada Evului Mediu, participarea la cultura națională este rezervată clasei conducătoare. Țăranii și muncitorii sunt coloana vertebrală a

națiunii, dar ei sunt inactivi din punct de vedere cultural. Responsabilitatea mișcării socialiste este să lupte pentru participarea tuturor claselor la cultura națională.

De aceea, Bauer trage concluzia, firească pentru argumentul său, dar contrară opiniei marxiste convenționale, că socialismul nu numai că nu șterge diferențele naționale, dar chiar le întărește și le dezvoltă, cultivând masele și făcând din ideea națională un bun al tuturor.

> Socialismul face ca națiunea să devină autonomă astfel încât să-și decidă singură soarta, iar aceasta înseamnă că, într-o societate socialistă, națiunile vor fi din ce în ce mai diferențiate, calitățile lor vor fi mai puternic definite și caracterele lor vor diferi mai mult între ele. (*Die Nationalitätensfrage*)

Este limpede că dacă națiunea (așa cum o descrie Bauer în final) este „o colectivitate a ființelor umane unite printr-o comunitate de destin într-o comunitate de caracter“ (*ibidem*), atunci, pe măsură ce poporul va participa mai mult la hotărârea propriului său destin, caracteristicile naționale vor deveni mai evidente și mai semnificative. Socialismul nu elimină diferențele naționale, ci sporește la maximum importanța principiului național în istorie.

Aceasta nu înseamnă totuși că socialismul ar intensifica ura națională sau opresiunea. Dimpotrivă, ura națională este o formă distorsionată a urii de clasă, iar oprimarea națională este o funcție a oprimării sociale. Prin urmare, clasa muncitoare, care luptă împotriva oricărei forme de oprimare, va lupta și împotriva oprimării naționale, iar prin construirea unei societăți socialiste va distruge condițiile care ar putea resuscita dușmănia națională și conflictele între interese naționale. Existența mai multor națiuni și caractere naționale este o parte a bogăției culturale a umanității și nu există, de aceea, niciun motiv de a încerca reducerea numărului națiunilor. În prefața la a doua ediție a cărții sale (1922), Bauer face referire la Duhem, care a detectat trăsături naționale chiar și în domeniul aparent „universal“ al fizicii: britanicii sunt mai preocupați de construirea unor modele mecanice ușor de vizualizat, fără a ține cont de consistența teoretică, în timp ce francezii sunt mult mai interesați de caracterul unitar al teoriei. Bauer leagă această stare de lucruri cu dezvoltarea diferită a monarhiei absolutiste în cele două țări.

În consecință, nu este nimic negativ în faptul că însăși mișcarea socialistă diferă în funcție de naționalitate și ar fi chiar fatal să se impună un model uniform tuturor națiunilor. Nu există niciun

conflict între internaționalismul proletar și diversitatea națională. Membrii proletariatului sunt uniți printr-o asemănare de destin, dar nu printr-un destin comun în sensul celui al unei națiuni. Distrugând tradiția conservatoare și permițându-i fiecărei națiuni să decidă în privința treburilor sale, socialismul deschide perspective cu totul noi dezvoltării conștiinței naționale și culturii naționale. Burghezia liberală susținuse dreptul națiunilor la autodeterminare pentru că națiunile care se trezeau și se eliberau de sub jugul absolutismului îi furnizau noi piețe. Pe de altă parte, burghezia imperialistă face eforturi să subjuge țările subdezvoltate. Clasa muncitoare profită uneori de politicile imperialiste, dar efectele adverse le depășesc pe cele benefice și, în orice caz, ideologia rasistă și imperialistă este profund străină de socialism.

> Atunci când clasa capitalistă tinde să creeze un mare stat multinațional sub dominația unei singure națiuni, clasa muncitoare trebuie să adopte vechea idee burgheză a statului național liber. (*Die Nationalitätensfrage*)

Socialismul este, așadar, partizan al autodeterminării naționale; înseamnă însă aceasta că, în statele multinaționale, clasa muncitoare ar trebui să lupte pentru o statalitate separată pentru fiecare națiune în parte? Aceasta era o problemă-cheie pentru toți social-democrații austrieci. Bauer folosea aceleași argumente ca Rosa Luxemburg, deși era departe de a-i împărtăși atitudinea nihilistă în problema națională. Lupta pentru o statalitate separată dăuna socialismului, pentru că îi unea pe muncitori cu burghezia. Calea corectă era să se lucreze în interiorul statelor deja existente, cerând pentru toate națiunile libertatea de a-și organiza propria viață culturală și spirituală.

> O constituție care-i oferă fiecărei națiuni posibilitatea de a-și dezvolta propria cultură și care nu obligă nicio națiune să-și recâștige și să-și reafirme la nesfârșit acest drept în lupta pentru puterea politică, o constituție care nu fundamentează puterea niciunei națiuni pe domnia unei minorități asupra majorității, acestea sunt revendicările proletariatului în domeniul politicii naționale (...) Fiecare națiune trebuie să se autoguverneze și să fie liberă să-și satisfacă nevoile culturale din propriile sale resurse; statul ar trebui să se limiteze la a veghea asupra acelor interese care sunt comune tuturor națiunilor și neutre. În acest fel, autonomia națională și autodeterminarea sunt, în mod necesar, obiectivul constituțional al clasei muncitoare a tuturor națiunilor în statul multinațional. (*Ibidem*)

Bauer considera de aceea că, în condițiile din Austria, cea mai bună strategie era lupta pentru o autonomie națională completă a

tuturor grupurilor etnice din componența Monarhiei, în vederea unei extinderi maxime a puterilor instituțiilor naționale și a unei limitări maxime a funcțiilor statului. El susținea, în acord cu Renner, că principiul național nu trebuia întemeiat pe teritoriu. În Imperiul Austro-Ungar existau numeroase regiuni mixte din punct de vedere lingvistic și multe enclave lingvistice, iar migrația către orașe și numeroși alți factori economici produceau schimbări continue în baza teritorială a naționalității. În consecință, principiul personal trebuia să primeze, ceea ce însemna că fiecare cetățean ar fi trebuit să își aleagă statutul național. Fiecare națiune ar trebui să-și constituie propria ei organizare și să dețină fonduri pentru dezvoltarea culturii naționale, pentru educația în limba proprie și pentru alte instituții de acest fel. Organismele de autoguvernare națională ar trebui să fie fundamentul întregii autorități a statului. Privind lucrurile la modul general, un stat separat pentru fiecare naționalitate ar prezenta fără îndoială niște avantaje, dar în condițiile libertății naționale depline interesele statelor mai mari ar deveni dominante. Desigur, Bauer era conștient de diferențele dintre situația popoarelor care se aflau în întregime în interiorul granițelor Monarhiei Austro-Ungare, cum erau cehii, ungurii sau croații, și cea a popoarelor care erau despărțite de frontiere internaționale, cum erau polonezii, rutenii, germanii și sârbii. El a prevăzut posibilitatea unei insurecții armate a polonezilor care își urmăreau unitatea națională, dar credea că aceasta depindea de evenimentele din Rusia. Dacă revoluția ar fi reușit acolo, polonezii și celelalte națiuni ale Imperiului Rus și-ar câștiga autonomia, iar Austro-Ungaria ar trebui să accepte o soluție similară. Dacă revoluția ar eșua, Polonia s-ar putea ridica împotriva puterilor care o divizaseră și ar putea să provoace dezmembrarea Monarhiei. Dar clasa muncitoare nu ar trebui să-și bazeze speranțele pe un război imperialist și pe prăbușirea Austro-Ungariei, pentru că aceasta ar însemna victoria reacțiunii în Rusia și în Germania. Lupta ar trebui continuată în cadrul statului existent.

Bauer și-a schimbat totuși opinia în timpul războiului balcanic, ajungând la concluzia că prăbușirea Monarhiei era inevitabilă datorită puternicei presiuni pentru independență a națiunilor slave. În timpul războiului din 1914–1918, a proclamat dreptul fiecărei națiuni de a-și constitui un stat propriu.

În concluzie, Bauer împărtășea opinia comună tuturor marxiștilor, conform căreia oprimarea națională era o funcție a oprimării de clasă. Totuși, avea o părere diferită de a acestora în ce

privește diferențele naționale, despre care credea că nu vor dispărea într-o societate socialistă și privea existența lor ca pe lucru bun. Spre deosebire de Lenin și Rosa Luxemburg, dar la fel ca socialiștii polonezi din PPS, el îi atribuia comunității naționale o valoare intrinsecă și credea că această valoare trebuia apărată. Leniniștii, în special Stalin, în 1913, l-au atacat pentru motivul că nu afirma sus și tare dreptul fiecărei națiuni de a se desprinde de Monarhie, ci limita scopul națiunii la autodeterminarea privită sub forma autonomiei culturale. Dar între ei nu exista nicio diferență teoretică esențială. Bauer considera că clasa muncitoare nu ar trebui să lupte sub stindardul separatismului național, iar Lenin susținea același lucru. Lenin privea totuși oprimarea națională ca pe o forță distructivă pe care partidul ar trebui să o folosească pentru a răsturna ordinea existentă. Când se referea la acest obiectiv, Bauer era preocupat de înlăturarea oprimării naționale, și nu de exploatarea ei în interesul partidului. El credea că, în condiții de autonomie și de libertate completă, problema separatismului statal va dispărea. Rămânea, desigur, problema națiunilor divizate și, mai ales, cea a Poloniei. În cartea sa, Bauer nu a adoptat o poziție clară asupra acestei chestiuni sau, în orice caz, nu la fel de clară cum era cea a lui Lenin, care susținea că ar fi o farsă rușinoasă ca proletariatul polonez să lupte pentru renașterea statului polonez. Mai târziu, Bauer a recunoscut nu doar dreptul Poloniei la independență, ci, spre deosebire de Lenin, și nevoia reală ca această independență să fie recunoscută. În ultimă instanță, deosebirea dintre el și Lenin era aceea că, pentru Lenin, problema națională era o tactică de exploatare a resentimentelor antiruseşti, iar oprimarea națională avea să dispară automat în socialism, în timp ce pentru Bauer națiunile erau valoroase în sine, îmbogățind prin diferențele lor cultura umană.

În această privință, Renner era într-o mult mai mare măsură un patriot austro-ungar. Și el pleda pentru autonomia culturală, dar se opunea în ultimă instanță ideii că partidul socialist trebuia să-și întemeieze speranțele pe dispariția Monarhiei. Totuși, atât Renner, cât și Bauer au subliniat că democrația politică era o condiție necesară a soluționării conflictelor naționale și că oprimarea națională nu putea fi eliminată în condițiile despotismului.

13. Hilferding: controversa asupra teoriei valorii

Disputa lui Hilferding cu Böhm-Bawerk rezumă întregul spectru al problemelor legate de teoria marxistă a valorii discutate în perioada Internaționalei a II-a. Eugen Böhm-Bawerk, exponentul de frunte al Școlii Psihologice de Economie, a criticat volumul I al *Capitalului* în cartea sa *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien* (1884) și, după publicarea volumului III, a adus încă o critică, intitulată *Zum Abschluss des Marxschen Systems* (1896). Hilferding credea că economia politică burgheză nu mai era capabilă să elaboreze niște teorii integrate și că, cu toate acestea, școala psihologică reprezenta o excepție și merita să fie menționată. Prin urmare, în *Böhm-Bawerks Marx-Kritik* (*Marx-Studien*, vol. I, 1904), el a rezumat argumentele lui Böhm-Bawerk și le-a combătut de pe poziția ortodoxismului.

În opinia lui Böhm-Bawerk, Marx nu a dat nicio întemeiere empirică sau psihologică teoriei sale după care munca s-ar constitui în valoare. El doar a arătat, pe urmele lui Aristotel, că, dacă obiectele sunt schimbate, ele trebuie să aibă niște caracteristici comensurabile și comparabile și a presupus în mod arbitrar că acestea rezidă în efortul de muncă depus pentru producerea lor. Afirmând aceasta, Marx ar fi comis câteva erori. În primul rând, el a luat în considerare doar produsele muncii; dar și produsele naturii, cum este pământul, fac obiectul schimburilor și constituie chiar o parte însemnată a tranzacțiilor. În al doilea rând, Marx a neglijat complet valoarea de întrebuințare, ceea ce era incorect în măsura în care, așa cum a menționat și el, valoarea de întrebuințare este o condiție a valorii de schimb. În al treilea rând, Marx presupunea că, în afară de valoarea de întrebuințare, un obiect nu constă decât în munca cristalizată în el. Or, teoria aceasta nu ține cont de situația acestui obiect în raport cu cererea (raritatea sau abundența lui), faptul că este obiectul unei nevoi, faptul că este sau nu un produs natural. De ce ar trebui, așadar, ca numai una dintre proprietățile obiectului să stea la baza valorii sale?

Mai mult, continuă Böhm-Bawerk, categoria valorii, privită în sensul lui Marx, este inutilă, pentru că nu poate fi măsurată cantitativ în afara prețului, iar unul dintre motive este acela că munca complexă nu poate fi, așa cum ar fi spus Marx, redusă la un multiplu al muncii simple; formele de muncă diferă calitativ și nu pot fi exprimate în unitățile timpului de muncă. Ideea că valoarea domină asupra condițiilor de schimb nu poate fi astfel verificată și nu permite o explicație a proceselor economice reale.

În plus, volumul III al *Capitalului* contrazice volumul I, pentru că, în discuția despre originile ratei medii a profitului, Marx

afirmă că prețurile, de regulă, nu corespund valorilor și că schimburile reale se produc totdeauna la o rată diferită de aportul proporțional al muncii socialmente necesare. Marx afirmă, desigur, și că aceste deviații sunt compensate la o scară globală, ceea ce înseamnă că suma totală a prețurilor este egală cu cea a tuturor valorilor; însă aceasta este doar o tautologie dacă nu putem defini valoarea relativă a fiecărei mărfi în parte. Din moment ce conceptul de „valoare" nu explică relația reală cu prețul, nu poate folosi la nimic în analiza economică.

Pentru a respinge acest argument, Hilferding încearcă să arate că Böhm-Bawerk nu înțelege teoria valorii a lui Marx și că obiecțiile sale sunt fie incorecte, fie nu reușesc să diminueze importanța teoriei.

În ce privește ignorarea valorii de schimb, Hilferding arată că, în actul schimbului, valoarea de întrebuințare nu există pentru vânzător, astfel că i-ar fi greu să o ia ca bază pentru calcularea prețului. După Marx, atât timp cât nu există o producție de mărfuri și schimbul este un fenomen întâmplător și neesențial, obiectele sunt schimbate conform voinței proprietarilor, dar, în timp, valoarea de schimb devine independentă de valoarea de întrebuințare. Dacă lucrurile stau așa, atunci de ce munca este cea care determină valoarea? Răspunsul lui Hilferding este că obiectele dobândesc o valoare de schimb doar ca mărfuri, adică doar atunci când sunt confruntate cantitativ pe piață cu alte obiecte; proprietarii iau parte la actul schimbului nu ca indivizi umani, ci ca niște întruchipări ale relațiilor de producție în ansamblul lor. Subiectul economiei este doar aspectul social al mărfurilor, și anume valoarea lor de schimb, cu toate că obiectul în sine este o „unitate" a valorii de schimb și a valorii de întrebuințare. Marfa exprimă relații sociale și, astfel, munca înglobată în ea va lua aspectul social al muncii necesare. În contextul schimbului, oamenii nu mai sunt oameni în sensul psihologic al cuvântului, iar mărfurile nu sunt niște obiecte definite prin calitățile lor. Marx încearcă însă să identifice legătura dintre factorii de producție și această legătură care apare în procesul de schimb într-o formă mistificată, ca o relație între lucruri, și nu o relație între oameni. Marfa este definită cantitativ ca sumă a muncii conținute în ea și, „în ultimă instanță", schimbările sociale pot fi reduse la legea valorii. O teorie care își ia ca punct de plecare valoarea de întrebuințare, nevoile umane și utilitatea obiectelor încearcă să explice procesele sociale pe baza relației individuale dintre persoană și obiect, dar care își ratează obiectivul, pentru că nu poate descoperi, pe această bază, nicio

măsură socială obiectivă și nu poate înțelege cursul real al dezvoltării sociale, care nu poate fi dedus din relația dintre un individ care dorește ceva și obiectul care-i satisface dorința. Dimpotrivă, în teoria lui Marx principiul valorii „domină cauzal" întreaga viață socială. În cadrul integral al relațiilor sociale, obiectele care nu sunt mărfuri, ca pământul, pot lua forma mărfii; controlul omului asupra forțelor naturii îi permite acestuia să obțină o cantitate excepțională de plusvaloare și acest privilegiu este exprimat ca un preț al pământului. Cât despre celelalte atribute ale mărfurilor – care nu sunt identice cu valoarea – care sunt menționate de Böhm-Bawerk, ele nu oferă nicio bază pentru o comparație cantitativă.

În ce privește reducerea muncii la o măsură comună, Marx afirmă într-adevăr că munca complexă este un multiplu al muncii simple medii, adică al muncii conținute în cheltuirea puterii de muncă de care dispune în medie orice ființă umană. Tipurile diferite de muncă depind de gradul de complexitate, iar raportul cantitativ dintre ele este determinat chiar de procesul social. Desigur, nu există o măsură absolută prin care munca complexă să poată fi redusă la o muncă simplă independent de piață; dar nici nu este nevoie de o asemenea măsură, pentru că scopul economiei nu este să dea seamă de raporturi particulare de preț, ci să descopere „legile dezvoltării sociale a capitalismului". Prețurile absolute, așa cum apar ele în experiență, sunt punctul de plecare al acestei cercetări, dar ceea ce interesează sunt legile schimbului, pentru care nu sunt relevante prețurile absolute; este însă important de notat că o schimbare în productivitatea muncii modifică relațiile dintre prețuri. Munca simplă intră în multe moduri în componența muncii complexe, de exemplu ca o muncă depusă pentru pregătirea forței de muncă complexe și, astfel, în final, munca complexă poate fi concepută ca o însumare a muncii simple. Böhm-Bawerk confundă măsurarea teoretică a valorii cu cea practică: cea din urmă nu este posibilă, dar cea dintâi este, și unica instanță care poate măsura în acest fel valoarea o reprezintă societatea în întregul ei și legile concurenței care o guvernează. Ideea că este posibil în practică să măsori valoarea mărfurilor particulare a dus la noțiunea utopică a unei „rate de schimb a muncii"; marxismul nu se ocupă însă cu stabilirea prețurilor, ci cu observarea legilor sociale.

Este, de asemenea, fals, continuă Hilferding, că teoria marxiană a profitului mediu ar contrazice teoria valorii. În volumul I al *Capitalului*, Marx discută schimbul echivalent, dar nu afirmă că schimbul efectiv are loc la o rată determinată de volumul

proporțional de muncă socialmente necesară și are grijă să menționeze că prețurile diferă de valori. Aceste diferențe nu invalidează legea valorii, ci doar o „modifică". Teoria economică este interesată să descopere dacă schimbările de prețuri sunt conforme cu o tendință generală care poate fi exprimată ca o „lege" și nu se ocupă de valoarea produselor particulare. Afirmația lui Marx că suma totală a prețurilor este egală cu suma totală a valorilor nu este lipsită de conținut, pentru că ne permite să tragem concluzia că întregul profit provine din producție, și nu din circulație, și că volumul total al producției este identic cu volumul total al plusvalorii. Argumentul că prețul nu este determinat doar de valoare nu este o respingere a teoriei lui Marx, pentru că Marx consideră că, atunci când prețurile sunt date, modificarea lor ulterioară depinde de productivitatea muncii.

O lectură atentă a acestei controverse duce la concluzia că, în realitate, Hilferding nu a răspuns obiecțiilor lui Böhm-Bawerk, ci s-a mulțumit să repete argumentele relevante din *Capitalul*, astfel încât apărarea sa nu este convingătoare. Böhm-Bawerk a oferit, în principal, trei argumente: 1) valoarea în sensul lui Marx nu poate fi măsurată cantitativ, în parte pentru că nu există nicio posibilitate de a reduce diferitele forme ale muncii la o măsură comună; 2) prețurile depind de mai mulți factori – nu doar de valoare – și nu putem estima cantitativ importanța valorii în comparație cu ceilalți factori; 3) prin urmare, afirmația că valoarea guvernează mișcarea prețurilor este deopotrivă arbitrară (pentru că nu avem temeiuri clare pentru a crede că valoarea este determinată de timpul de muncă necesar) și inutilă din punct de vedere științific, întrucât nu ne ajută să explicăm mișcarea prețurilor și cu atât mai puțin să o anticipăm. Hilferding acceptă primele două argumente, dar consideră că ele nu afectează teoria lui Marx din moment ce aceasta nu-și propune să explice termenii reali ai schimbului, ci doar să descopere legile generale ale schimbării economice, iar acestea sunt subordonate legii valorii.

Nu trebuie decât să reluăm aici observațiile pe care le-am făcut în discuția despre *Capital*. În științele empirice, definim de obicei o lege ca pe un enunț care afirmă că, în condițiile particulare *a* și *b*, se produc întotdeauna fenomenele *c* și *d*. Așadar, afirmația că valoarea unei mărfi este egală cu cantitatea de muncă socialmente necesară înglobată în aceasta nu este o lege, ci o definiție a valorii. Dacă am putea demonstra că această proprietate particulară a mărfii controlează schimbările reale ale prețurilor, s-ar putea dovedi că aceasta nu a fost o definiție arbitrară; enunțul că o

proprietate particulară a mărfii determină schimbarea prețurilor ar putea fi numit o „lege“. Dar aici survine dificultatea reală: schimbările prețurilor depind de mai mulți factori – rata medie a profitului, raportul dintre cerere și ofertă, valoarea etc. – și nu putem estima distribuția lor cantitativă. Hilferding eludează această problemă cu ajutorul formulei „în ultimă instanță“, lansată de materialismul istoric. Schimbările economice sunt determinate „în ultimă instanță“ de valoarea mărfurilor; dar ce înseamnă acest lucru, dacă acceptăm că schimbările reale ale prețurilor *nu* sunt determinate doar de valoare? Hilferding afirmă doar că, în condiții similare, schimbările în productivitatea muncii produc niște modificări ale prețurilor; producătorul care folosește o tehnologie mai eficientă decât cea obișnuită va avea un profit mai mare. Acest lucru este fără îndoială adevărat, dar poate fi stabilit independent de așa-numita lege a valorii și este general cunoscut chiar fără ajutorul acelei legi; conceptul de valoare nu face mai mult pentru a explica acest fapt decât conceptul de costuri de producție. Dacă costurile de producție ale unui articol sunt mai scăzute datorită unei tehnologii îmbunătățite, producătorul poate obține un profit mai mare. Schimbările de preț rezultate din schimbările în productivitate pot fi explicate fără ajutorul conceptului de „valoare“. Valoarea figurează în aceste argumente ca o *qualitas occulta* și este explicată în aceeași manieră. Din moment ce o cunoaștem cantitativ numai prin prețuri, a spune că „întrucât există prețuri, trebuie să existe și valoare“ nu este mai mult decât a spune, la fel ca personajul lui Molière, că, întrucât știm din experiență că opiul adoarme oamenii, putem deduce că are calități soporifice. Toate fenomenele legate de fluctuația prețurilor pot fi la fel de bine explicate fără nicio referire la valoare. Faptul că producătorii ineficienți sunt eliminați din afaceri de către alți producători mai mari și mai eficienți este un fapt bine cunoscut și evident și este explicat în mod adecvat prin fluctuația prețurilor; este arbitrar să afirmi că acest fapt este explicat de „legea valorii“, pentru că ea nu ne permite să prevedem variațiile de preț. Astfel, legea valorii nu este un enunț științific care poate fi verificat empiric sau respins.

Situația este similară în cazul reducerii muncii complexe la unități de muncă simplă. Afirmația lui Hilferding că acest proces se produce de la sine în cadrul variației prețurilor pe piață, dar că nu poate și nu trebuie să fie exprimat cantitativ, înseamnă doar că fluctuațiile de preț sunt un fenomen empiric și că nu sunt explicate prin proporția dintre diferitele tipuri de muncă. De aceea, principiul reducerii nu are nicio semnificație care ne-ar

permite să prevedem sau să explicăm ceva. Cât despre afirmația că valoarea poate fi măsurată teoretic, și nu practic, înțelesul ei este foarte obscur: este greu de înțeles ce vrea să spună afirmația că orice mărime poate fi măsurată numai în teorie, nu și în practică.

Afirmația că, în epocile în care producția de mărfuri era aproape inexistentă, termenii schimbului depindeau de „voința" indivizilor, deși ulterior aceștia s-au supus legii valorii, este contrară afirmației lui Engels din prefața la volumul III al *Capitalului*, că în vremurile primitive bunurile erau schimbate conform valorii în timp ce o economie dezvoltată bazată pe mărfuri a introdus alți factori care să reglementeze prețurile.

Legea valorii are însă în realitate un alt sens, după cum explică Hilferding. În teoria economică, așa cum este ea înțeleasă de Marx, nu există o preocupare pentru condițiile reale ale schimbului, ci pentru originea profitului. Această teorie nu explică istoria reală a capitalismului, ci ne spune că profitul provine integral din munca neplătită a muncitorului, că valoarea nu este creată de capital și că singura sursă de valoare este munca „productivă" (a cărei definiție, așa cum am văzut, ridică numeroase probleme). Din moment ce „adevărații" producători, adică muncitorii, nu au o putere asupra valorilor pe care le produc, deși toate aceste valori (inclusiv valoarea puterii de muncă) sunt schimbate după legile impersonale ale pieței, „legea valorii", așa cum este ea concepută de Marx, este o descriere economică a procesului alienării universale din societatea capitalistă. Este o categorie ideologică, și nu una științifică, și nu poate fi verificată empiric. Fiind o categorie de acest fel, este desigur semnificativă și importantă pentru doctrină, dar servește altor scopuri decât economia politică ce încearcă să estimeze fluctuațiile reale de preț, să anticipeze schimbările din climatul economic și să ofere sfaturi practice pentru administrarea activității economice. Teoria marxistă a valorii este, la rândul ei, menită să aibă însemnătate practică, dar într-un sens total diferit. Scopul ei nu este să descrie relațiile cantitative dintre fenomene, astfel încât să ne fie mai ușor să influențăm evenimentele, ci să demaște caracterul antiuman al unei societăți în care producția este în întregime adaptată la multiplicarea valorii de schimb; să demaște „alienarea" vieții sociale și să pună în lumină contradicțiile dintre aspirațiile omului și existența sa empirică. O teorie de acest gen este nu atât o explicație, cât un apel ideologic, și trebuie înțeleasă ca atare. Controversa dintre marxiști și critica

teoriei valorii este, de aceea, insolubilă, din moment ce critica teoriei valorii așteaptă de la o teorie economică generală ceva ce doctrina lui Marx este incapabilă să ofere.

Hilferding crede, e drept, că din teoria valorii „muncă“ se poate deduce o „lege a schimburilor“ din societatea capitalistă care ar putea demonstra caracterul inevitabil al socialismului. El nu explică totuși cum s-ar putea realiza această deducție. Marx credea în caracterul necesar al capitalismului, dar nu a indicat care dintre trăsăturile economiei capitaliste anunțau cu certitudine apariția socialismului. Nu este suficient să afirmi că sistemul capitalist suferă din cauza unui mod de producție anarhic, că trece periodic prin crize și incită clasa muncitoare la revoltă. Toate acestea nu dovedesc că o economie de acest fel, care s-a perpetuat mult timp, indiferent cu ce consecințe distructive, nu poate continua să existe pe termen nedefinit; Marx ar fi trebuit să arate că, la un anumit moment dat, sistemul este sortit să se prăbușească, dar teoria valorii nu contribuie la formularea acestei concluzii.

14. Hilferding: teoria imperialismului

Lucrarea *Finanzkapital* a lui Hilferding lasă impresia că autorul a avut proiectul de a rescrie întreg *Capitalul* lui Marx în așa fel încât să îl adapteze la niște condiții economice schimbate. Lucrarea expune teoria marxistă a monedei, a creditului, a ratei dobânzii și a crizelor, dar partea ei cea mai importantă se ocupă de schimbările care avuseseră loc în economia mondială după moartea lui Marx; aceste schimbări sunt corelate cu concentrarea capitalului, dar sunt de natură „calitativă“ și nu pot fi caracterizate ca o simplă continuare a proceselor anterioare.

Argumentul pornește de la teoria valorii și de la teoria ratei medii a profitului. Valoarea în sens strict, adică timpul de muncă înglobat, nu poate fi exprimată în mod direct, ci se manifestă în cadrul schimbului, sub forma proporției cantitative dintre prețuri. Faptul că producția are ca obiectiv profitul înseamnă că schimbul nu se conformează principiului „salariu egal pentru o muncă egală“, ci principiului „profit egal pentru o muncă egală“; vânzarea se face la prețurile de producție, și nu în acord cu valoarea. Imposibilitatea de a exprima în mod direct valoarea mărfurilor sugerează caracterul utopic al unor doctrine ca socialismul lui Rodbertus, în care societatea stabilește cantitatea standard a timpului de muncă necesar fiecărui produs ca bază a schimbului.

Dominația profitului ca mobil al producției duce în mod natural la concentrarea capitalului și la progresul tehnic; acesta din urmă se manifestă economic în ponderea tot mai mare a capitalului constant în compoziția organică a capitalului, precum și în schimbarea care are loc în interiorul capitalului constant; capitalul fix crește mai repede decât capitalul circulant. Aceasta înseamnă că transferul capitalului deja investit este din ce în ce mai dificil; capitalul variabil poate fi transferat după voie de la o ramură a producției la alta, însă capitalul fix este legat de procesul de producție. În consecință, este foarte greu să apară o rată medie a profitului dacă nu există mijloace de mobilizare masivă a capitalului sub formă de companii pe acțiuni și bănci. Dar dobânzile băncilor diferă în anumite privințe de cele ale capitaliștilor individuali. Competiția care elimină unele firme nu este avantajoasă pentru bănci, deși este în avantajul firmelor care supraviețuiesc concurenței. Băncile încearcă, de aceea, să pună capăt concurenței dintre clienții lor, fiind în același timp interesate de o rată ridicată a profitului. Cu alte cuvinte, băncile tind să creeze monopoluri industriale.

Unul dintre rezultatele producției de tip monopolist este o schimbare a funcției comerțului. În perioada acumulării primitive a capitalului, comerțul juca un rol decisiv: el este punctul de plecare al dezvoltării capitalismului și, în prima fază, datorită sistemului de credite, face producția dependentă de el. Într-o economie capitalistă dezvoltată, această dependență încetează, iar producția și comerțul devin separate. Astfel, pe măsură ce capitalul devine mai concentrat, comerțul își pierde autonomia sau devine chiar inutil ca o ramură distinctă a vieții economice. Capitalul comercial descrește, astfel, și partea sa de profit este preluată de capitalul industrial. Negustorul devine din ce în ce mai mult un agent al sindicatelor și cartelurilor.

Concentrarea capitalului duce la concentrarea băncilor, dar și reciproc, pe măsură ce băncile au la dispoziție mai mult capital; ele sunt în măsură să realizeze în propriul lor interes o concentrare a capitalului industrial. Se produce, așadar, ceea ce astăzi ar fi numit un *feedback* pozitiv. Băncile acumulează rezervele de capital ale capitaliștilor și o parte însemnată a resurselor de lichidități ale claselor neproductive; în consecință, cantitatea de capital disponibilă pentru industrie este considerabil mai mare decât totalul capitalului industrial. Această situație este în avantajul industriei, dar o face extrem de dependentă de capitalul bancar.

> Capitalul bancar sau capitalul sub forma banilor care este, așadar, transformat în realitate în capital industrial este ceea ce numim „capital financiar". (*Finanzkapital*)

Examinând perspectivele cartelizării industriei, Hilferding se întreabă dacă există o limită de netrecut a acestui proces, iar răspunsul său este negativ. Cineva își poate imagina totalitatea producției capitaliste sub forma unui cartel universal care reglementează în mod deliberat toate procesele de producție. În aceste condiții, prețurile ar fi fixate în mod convențional, iar aceasta s-ar transforma într-un calcul care ar împărți rezultatul final între magnații cartelului și restul societății. Banii ar înceta să joace un rol în cadrul producției și anarhia pieței ar dispărea. Societatea ar fi în continuare împărțită în clase antagoniste, dar ar avea o economie planificată. Hilferding nu precizează dacă lucrurile vor evolua în mod necesar în acest fel, dar aceasta este tendința concentrării capitalului. Ulterior, el a început să privească această perspectivă ca foarte probabilă; nu a conchis că nu există nicio șansă pentru socialism, dar înclina să creadă că socialismul ar putea, printr-o expropriere pașnică, să preia mașinăria deja existentă a planificării capitaliste.

Totuși, atât timp cât procesul concentrării nu atingea această ipotetică formă absolută, crizele erau inevitabile în economia capitalistă; producția trebuie să treacă prin faze ciclice de prosperitate și de criză. Posibilitatea crizelor era o caracteristică inerentă a condițiilor producției de mărfuri; împărțirea mărfurilor în marfă și bani și dezvoltarea creditului însemnau că pot apărea situații de insolvabilitate din cauza dificultăților de pe piață, iar insolvabilitatea putea genera în orice moment o reacție naturală în lanț, pentru că vânzările sunt precondiția reproducției. Mai mult, impulsul de a spori profitul, care era singura forță ce punea în mișcare producția, conținea o contradicție inevitabilă, pentru că încerca și să limiteze consumul clasei muncitoare. Aceasta nu însemna că crizele erau cauzate doar de nivelul scăzut al consumului muncitorilor și că ele puteau fi soluționate, așa cum sperau discipolii lui Rodbertus, prin simpla creștere a salariilor. O criză economică, explică Hilferding, este o perturbare a circulației cu specific capitalist, care nu poate fi explicată prin legile generale ale circulației. Fiecare ciclu industrial începe cu evenimente accidentale cum ar fi deschiderea de noi piețe sau inaugurarea unor ramuri noi de producție, îmbunătățiri tehnologice importante sau cu o creștere a populației. Acești factori produc o creștere a cererii care se răspândește în alte ramuri ale producției

care sunt, într-un fel sau altul, dependente de cele dintâi. Perioada de rotație a capitalului este scurtată, ceea ce înseamnă că suma pe care capitalistul trebuie să o investească descrește în raport cu capitalul de producție folosit. Dar condițiile care favorizează progresul tehnic produc în același timp o scădere a ratei profitului și o mărire a perioadei de rotație a capitalului. Într-o anumită fază, extinderea producției se întâlnește cu o cerere mai scăzută și este nevoie de căutarea unor piețe noi. Între timp, capitalul pătrunde în mod natural în ramuri care au o compoziție organică foarte ridicată (ceea ce sporește investițiile în acele ramuri) față de alte sectoare în care rata profitului este mai mică. Disproporția care rezultă de aici interacționează cu întregul proces al circulației mărfurilor; ca o regulă generală, crizele sunt mai acute în sectoarele cele mai dezvoltate tehnologic. Aceasta conduce la o reacție în lanț de scădere a prețurilor și a profiturilor, dar prețurile cresc mai repede decât beneficiile, pentru că ele sunt condiția sporirii profitului. Astfel, consumul nu poate ține pasul cu producția și, la un moment dat, sistemul va ceda. În acel moment, datorită cererii uriașe de credit bancar din perioada de avânt economic, băncile vor fi incapabile să echilibreze disproporția prin acordarea de credite. Există o nevoie acută de bani, dar producătorii nu pot să-i obțină decât încasând valoarea în lichidități a propriilor lor produse. Toată lumea vrea să vândă în același timp, cu efectul că nimeni nu va mai cumpăra; prețurile se prăbușesc și se acumulează în același timp niște stocuri imense, iar rezultatul sunt falimentul și șomajul pe scară largă.

Datorită interdependenței dintre societățile capitaliste, crizele dintr-o țară afectează alte țări prin restricții asupra importului, iar perioadele de depresiune economică tind să devină globale. Companiile cel mai puțin vulnerabile sunt cele cu cea mai mare cantitate de capital, deoarece ele pot reduce drastic producția fără a da faliment. De aceea, crizele sunt ele însele o cauză a concentrării capitalului, deoarece tind să-i elimine pe micii producători și să-i lase pe giganți să controleze terenul.

Domnia capitalului financiar duce, de asemenea, la o modificare a funcției statului și la declinul ideologiei burgheze liberale. Dimensiunea ariei în care poate opera în mod liber capitalul financiar devine un factor și mai important. Capitalul financiar necesită un stat puternic care-l poate proteja de concurența străină și care poate facilita exportul de capital prin mijloace politice și militare. Imperialismul este rezultatul natural al concentrării capitalului și al luptei pentru menținerea și creșterea nivelului profitului. Situația ideală este, desigur, una în

care metropola obține dominația politică asupra unor noi piețe și teritorii care oferă o forță de muncă ieftină, acesta fiind motivul pentru care capitalul financiar susține politicile imperialiste și răspândirea producției capitaliste în întreaga lume. Armele ideologice ale burgheziei liberale sunt depășite. Idealurile liberului schimb, ale păcii, egalității și umanismului sunt înlocuite cu doctrine care sancționează expansiunea capitalului financiar: rasismul, naționalismul, idealul puterii de stat și cultul forței.

Aceste evoluții au un efect marcant asupra compoziției de clasă a societății. Vechile rivalități, de multe ori fatale, dintre mica și marea burghezie, dintre sat și oraș sau dintre burghezie și proprietarii de pământ apar tot mai rar. Hilferding arată că, pe măsură ce dobândesc controlul asupra întregii activități economice a claselor de mijloc, magnații capitalului instaurează o asemenea unitate de interese, încât societatea tinde din ce în ce mai mult spre o polarizare de clasă între proletariat și tot restul. Mica burghezie nu mai are niciun fel de perspective în afara celor pe care i le permite marele capital și este forțată să-și asocieze interesele cu cele ale cartelurilor; ea este și clasa cea mai receptivă la idealurile imperialismului și rasismului, la noțiunile de putere și expansiune politică. Progresul tehnic tinde să reducă numeric clasa muncitoare, inițial numai relativ, dar ulterior în cifre absolute, în timp ce administratorii, tehnicienii și directorii de producție devin tot mai necesari. În acest moment, aceste clase depind într-un mod clar de capital, nu doar în sfera economicului, ci și în cea a ideilor, și susțin mișcările politice reacționare. Dar poziția lor este vulnerabilă: cererea de competență adresată lor este mai mică decât oferta și există deja o tendință de a restructura tehnicile manageriale pentru a limita sau chiar a reduce numărul acestor funcționari. În decursul timpului, ne putem aștepta ca membrii acestei clase să se alăture proletariatului pe măsură ce realizează că poziția și interesele lor de salariați sunt în esență similare cu cele ale clasei muncitoare.

Domnia capitalului financiar nu reduce antagonismul de clasă, ci îl intensifică în cel mai înalt grad, simplificând în același timp structura de clasă prin eliminarea forțelor politice intermediare și încurajarea conflictului dintre oligarhia financiară și proletariat. Organizațiile economice ale acestuia din urmă, care luptă pentru condiții mai bune de vânzare a forței de muncă, generează în mod natural organizații politice care merg dincolo de cadrul societății burgheze. Unitatea dintre aparatul de stat și capitalul financiar este atât de evident, încât și cei mai puțin conștienți muncitori observă antagonismul dintre ei înșiși și restul sistemului. Desigur,

proletariatul nu-i poate opune imperialismului strigătul reacționar și lipsit de noimă al întoarcerii la liberul schimb și la o economie liberală. În același timp, realizând tendința inevitabilă a sistemului, proletariatul nu-l mai poate susține, chiar dacă acest sistem va conduce în final la victoria proletariatului. Răspunsul proletariatului la imperialism nu poate fi decât socialismul. Imperialismul și domnia oligarhiei financiare facilitează enorm lupta politică și accelerează perspectivele de victorie ale socialismului nu doar prin războaiele și catastrofele politice pe care le generează și care contribuie la radicalizarea conștiinței proletariatului, ci mai ales prin faptul că produc socializarea producției în cea mai mare măsură posibilă în capitalism. Capitalul financiar a separat gestionarea producției de proprietate și a creat niște acumulări uriașe de capital supuse unui control unic. Astfel, exproprierea oligarhiei financiare de către stat va fi un pas ușor de realizat după ce proletariatul va cuceri puterea. Nu este nevoie și nu este indicat ca statul să exproprieze toate întreprinderile mici și mijlocii, care sunt, oricum, în prezent, total dependente de magnații finanțelor. Capitalul financiar a realizat deja cea mai mare parte a exproprierilor. Statul nu trebuie decât să preia marile bănci și companiile industriale pentru a putea controla producția; dacă este un stat al clasei muncitoare, își va folosi puterea economică în vederea interesului comun, și nu pentru a spori profitul privat. O singură expropriere generală ar fi inutilă economic și periculoasă din punct de vedere politic.

În încheierea lucrării sale, Hilferding formulează „legea istorică“ după care, „în structurile sociale bazate pe antagonismul de clasă, marile schimbări sociale se produc doar atunci când clasa conducătoare a realizat maxima concentrare a forțelor sale“ (*Finanzkapital*). Această etapă, estimează el, va fi atinsă în curând de societatea burgheză, care va crea astfel condițiile economice pentru dictatura proletariatului.

Opera lui Hilferding a avut o influență mai mare asupra dezvoltării marxismului decât orice alt produs al Școlii Austriece. A fost cea mai solidă încercare de a analiza științific, din punct de vedere marxist, tendințele postmarxiste ale economiei mondiale. Hilferding a fost unul dintre primii care au subliniat importanța separării proprietății capitaliste de managementul producției și rolul crescând al managerilor și al tehnicienilor. El a oferit, de asemenea, o sinteză lucidă a consecințelor econonomice și politice ale noii ere a concentrării capitalului.

Lucrările sale sunt scrise din perspectiva marxismului „clasic“, adică pe baza presupoziției că, prin concentrare, se va ajunge în

final la polarizarea claselor și că proletariatul industrial este mașina de război care va distruge lumea capitalului. El nu a tras, totuși, din această analiză aceleași concluzii la care a ajuns Lenin ulterior. Hilferding privea capitalismul ca pe un sistem mondial sortit dispariției din cauza exacerbării antagonismului de clasă dintre burghezie și proletariat. Lenin, din aceeași perspectivă globală, conchidea: contradicțiile imperialismului vor conduce la prăbușirea sa, dar nu în zonele în care evoluția economică atinsese cel mai ridicat nivel, ci acolo unde conflictele sociale vor fi mai concentrate și mai complexe. La constituirea rezervorului de tensiune vor contribui și alte revendicări nonproletare – în special cele ale naționalităților și ale țărănimii –, iar revoluția se va produce acolo unde revendicările și disensiunile sunt mai numeroase mai degrabă decât în principalele centre ale capitalului financiar. Hilferding credea într-o revoluție proletară în sens marxist, la fel ca Rosa Luxemburg, Pannekoek și întregul socialism de stânga vest-european; Lenin credea într-o revoluție politică condusă de partid, susținută de proletariat, dar având nevoie, în plus, de energia altor revendicări pe care să le reprezinte și să le folosească pentru cauza sa.

XIII

ÎNCEPUTURILE MARXISMULUI RUS

1. Mișcările intelectuale din timpul țarului Nicolae I

Determinismul istoric și problema țărănească – aceste două sintagme rezumă istoria mișcării intelectuale radicale din Rusia secolului al XIX-lea, atât în fazele ei premarxiste, cât și în faza timpurie a dezvoltării marxismului. Cele două probleme nu erau în niciun caz separate; întrebarea era dacă, și în ce măsură, teoria „necesității istorice" era în general demnă de încredere și, în particular, ce lumină putea să arunce asupra viitorului Rusiei, o țară cum nu se poate mai rurală, cu un proletariat industrial rudimentar, condusă de o autocrație și suferind, chiar și după reformele de la 1861, de multe dintre viciile feudalismului.

Particularitățile marxismului rus sunt de obicei atribuite particularităților politice și economice ale imperiului, efectului tiparelor create de mișcările revoluționare premarxiste și de tradițiile religioase și filosofice ale țării. Fără îndoială, există mult adevăr în aceste explicații, deși ele nu sunt suficiente pentru a da seamă de răspândirea în alte părți ale lumii a marxismului rus, în formula sa leninistă, după Revoluția din Octombrie.

Atunci când se analizează caracterul special al istoriei ruse, accentul se pune nu atât pe despotismul politic ca atare, cât pe natura sa „orientală", adică pe independența statului și a birocrației sale față de societatea civilă și pe dominația statului asupra tuturor claselor sociale, inclusiv asupra celor privilegiate. Teza marxistă conform căreia instituțiile statului dintr-o societate împărțită pe clase nu sunt „decât" reprezentantele clasei privilegiate este mai greu de aplicat în Rusia decât în societățile europene occidentale. În secolul al XIX-lea, unii istorici ruși, ca B.N. Cicerin, au exprimat opinia, susținută și astăzi de unii istorici, că statul rus, departe de a fi produsul unui antagonism de clasă din perioada care l-a precedat, a creat el însuși niște clase sociale, de sus în jos. Marxiștii ruși nu au acceptat teoria naturii

autonome a statului rus într-o asemenea formă extremă, dar Plehanov și Troțki, de exemplu, erau de acord cu ideea că independența aparatului de stat din Rusia era incomparabil mai mare decât oriunde altundeva în Europa. În analizele sale istorice, Plehanov a accentuat într-un mod special trăsăturile „asiatice" ale autocrației ruse, de unde derivă și importanța pe care o acorda descentralizării în programele politice. Berdiaev scria că Rusia era o victimă a imensității propriului ei teritoriu; nevoia de apărare și de expansiune imperială dusese la creșterea aparatului birocratic-militar de coerciție, care obstrucționa în mod constant interesele pe termen scurt ale claselor proprietare și care se consolidase încă de pe timpul lui Ivan cel Groaznic, suprimând în mod brutal aspirațiile acestor clase. Toate schimbările economice majore din istoria rusă au fost realizate de sus în jos, prin intermediul puterii de stat. Acest adevăr se aplică perioadei lui Petru cel Mare, reformelor lui Alexandru al II-lea și industrializării și colectivizării lui Stalin. Caracteristica esențială a ceea ce se numește astăzi „totalitarism", și anume principiul că întreaga viață a societății, în special activitățile economice și culturale, trebuie nu doar controlate de stat, ci subordonate în mod absolut nevoilor sale, a caracterizat Rusia timp de secole; desigur, acest principiu nu a putut fi pus în practică întotdeauna la fel de eficient, dar a fost și a rămas baza constantă a activității aparatului de stat. Din acest principiu rezultă că statul este unica sursă legitimă a oricărei inițiative sociale și că orice organizare sau cristalizare a vieții sociale care nu este impusă de stat este contrară nevoilor și intereselor sale. Rezultă, de asemenea, că cetățeanul este proprietatea statului și că toate acțiunile sale fie sunt dirijate de stat, fie sunt o provocare la adresa autorității sale. Despotismul rus a creat o societate în care dispăruse termenul mediu dintre supunere și rebeliune, dintre identificarea totală cu ordinea existentă și negarea ei absolută. De aceea, Rusia a asimilat doar foarte târziu și cu multe dificultăți ideea de „libertate" care prinsese contur în Europa Occidentală în secolele de confruntări dintre regi și baroni, nobilime și burghezie, o libertate care este definită de lege și care presupune o ordine legală a societății. În Rusia, condițiile sociale erau de așa natură încât libertatea nu putea fi concepută decât ca anarhie, ca o absență a legii, din moment ce legea nu lua de obicei o altă formă decât cea a voinței arbitrare a unui conducător despotic. Între absolutism și răscoala țărănească dezordonată, ideea unei libertăți sancționate și limitate prin lege era foarte greu de articulat; mișcările revoluționare degenerează în mod natural într-o nouă formă de totalitarism

(Pestel, Tkaciov) sau spre viziunea anarhistă a unei societăți neconstrânse de nicio lege sau instituție politică. Extremismul și maximalismul, care sunt de multe ori prezentate ca principalele caracteristici ale culturii ruse, pot fi explicate prin faptul că, în istoria sa, această țară nu a produs niciodată o clasă de mijloc puternică; în plus, stabilitatea ei a depins întotdeauna de puterea și eficiența unei birocrații centralizate și doar într-o foarte mică măsură de cristalizarea grupurilor de interese; o țară în care planurile de reforme sociale erau în mod natural identice cu proiectele de revoluție și în care nu exista nicio deosebire clară între critica literară și asasinat.

Slăbiciunea orașelor și rolul minor jucat de comerț timp de secole au împiedicat dezvoltarea unei culturi intelectuale puternice. Emanciparea intelectualilor, cultivarea gândirii logice, capacitatea de a raționa și de a dezbate, pasiunea pentru analiza abstract, toate acestea sunt niște trăsături ale culturii urbane și sunt legate de prosperitatea comercială. Afirmarea supremației Moscovei și distrugerea Novgorodului au împiedicat dezvoltarea civilizației urbane, iar religia ortodoxă a contribuit la izolarea Rusiei de Occident. Cezaro-papismul rus nu însemna doar că Biserica Răsăriteană era în slujba despotismului țarist, ci și că liderii revendicau o dominație asupra sufletelor supușilor; Biserica era supusă țarului într-o asemenea măsură, încât îi conferea acestuia din urmă o autoritate nelimitată asupra conștiințelor individuale, ceea ce a dus, ca o consecință naturală, la crearea unui sistem de stat polițienesc care controla gândurile cetățenilor. Rivalitatea dintre puterea seculară și cea ecleziastică, rivalitate care a condus într-o asemenea măsură dezvoltarea civilizației occidentale, era aproape inexistentă în Rusia; Biserica se identifica cu statul și îi permitea acestuia să domine ca un suveran viața intelectuală. În același timp, Rusia, ca organizație politică, adoptase mesianismul religios al Bisericii. După căderea Bizanțului, Biserica Ortodoxă dezvoltase imaginea Moscovei privite ca o „A Treia Romă", ca succesoarea, desemnată pe veci, a capitalei creștinătății care fusese cucerită de turci. Moscova, centru al ortodoxiei, și Moscova, capitală a țarului, erau unul și același lucru; mesianismul ortodox nu mai putea fi deosebit de mesianismul rusesc și țarul era nu doar un autocrat politic, ci și custodele adevărului religios.

Aceasta este, desigur, o imagine simplificată care nu se aplică în mod similar tuturor perioadelor istoriei ruse, dar ne poate ajuta să descriem anumite trăsături ale marxismului revoluționar din Rusia.

Era firesc, în aceste circumstanțe, ca gândirea filosofică și religioasă să nu se dezvolte în aceleași direcții ca în Europa Occidentală. Rusia nu a trecut printr-o fază scolastică și nu a dezvoltat capacitățile logicii și analizei, clasificarea și definirea conceptelor, ordonarea argumentelor și contraargumentelor, care reprezentau moștenirea filosofiei creștine medievale în Occident. Pe de altă parte, Rusia nu a jucat niciun rol în civilizația Renașterii și nu a fost tulburată de spiritul scepticismului și relativismului, care au lăsat urme atât de adânci în cultura europeană. Aceste deficiențe apar într-un mod strident în gândirea filosofică rusă încă de la începuturile sale din perioada iluministă. Exponenții săi sunt niște literați și intelectuali amatori, atrași de probleme sociale sau religioase, dar incapabili să-și sistematizeze ideile, să analizeze cu grijă conceptele sau să evalueze valoarea logică a argumentelor. Scrierile filosofice ale celor mai mari gânditori ruși sunt de multe ori fascinante din punct de vedere retoric sau literar, pline de pasiune și simțire autentică și neconstrânse de „scolastică" în sensul peiorativ al termenului; rușii nu se întrebau care este scopul filosofiei, pentru că fiecare dintre ei cunoștea răspunsul. Dar lucrările lor sunt de obicei lipsite de orice rigoare logică, concepute precar, incoerente, lipsite de formă, structură și metodă. În același timp, ne surprinde absența scepticismului și relativismului. Este mult dispreț batjocoritor și foarte puțină ironie, o frenezie a denunțării, o capacitate foarte redusă de detașare; chiar și umorul exprimă furia și disperarea mai curând decât veselia. Calitățile romanului rus din secolul al XIX-lea provin, fără îndoială, din aceleași cauze ca defectele filosofiei ruse. Filosofia academică de tip occidental nu a existat cu adevărat în Rusia până în ultimul sfert al secolului al XIX-lea și nu produsese nicio operă de prim rang până în momentul în care a fost spulberată de Revoluție.

Este demn de notat că filosofia rusă care duce în linie directă la marxismul rus are ca punct de plecare întrebări și opțiuni similare cu cele care au stimulat gândirea timpurie a lui Marx și care au luat forma reflecțiilor despre filosofia hegeliană a istoriei. Aceste discuții se întorc în timp până în epoca întunecată și severă a țarului Nicolae I. Tânărul Vissarion Belinski și tânărul Bakunin au început să filosofeze pornind de la aceeași frază faimoasă despre identitatea realului cu raționalul care a inspirat și modelat critica Tinerilor Hegelieni. Bielinski, care-l cunoaștea pe Hegel la mâna a doua, într-o manieră diletantă, credea că a descoperit raționalitatea istoriei chiar în manifestările ei barbare și despotice. El credea că se putea ajunge la o acceptare a realității crude dacă

se înțeleg caracterul insignifiant a tot ceea ce era individual, contingent, subiectiv, și măreția Rațiunii istorice atât de ingenioasă în a-și bate joc de dorințele și speranțele ființelor umane. În articolele scrise în 1839, Bielinski și-a expus filosofia reconcilierii cu sau, mai bine zis, a supunerii la măreția „universalității" întruchipate de conducerea unui satrap asiatic. Totuși, doi ani mai târziu, avea să renunțe complet la acest masochism istoriosofic hegelian, mai exact pseudohegelian, și începuse să creadă în valoarea individului uman ca unică valoare intrinsecă ce nu trebuia sacrificată acestui Moloh al universalului istoric. După convertirea sa la socialism și, apoi, la naturalismul à la Feuerbach, Bielinski a fost reținut de tradiția rusă ca un gânditor care oscila între fatalism disperat și revoltă moralistă, între „raționalitatea" progresului indiferent al *Weltgeist*-ului și iraționalitatea individului viu, între „obiectivism" și sentimentalism.

Cea mai importantă temă a vieții intelectuale ruse din timpul lui Nicolae I a fost cea a disputei dintre slavofili și prooccidentali. Slavofilia era varianta rusească a filosofiei romantice care se opunea Iluminismului, raționalismului, liberalismului și cosmopolitismului. Slavofilii (Ivan Kireievski, Alexei Komiakov, Konstantin Aksakov, Iuri Samarin) căutau prin filosofia lor să legitimeze autocrația rusă și pretenția Bisericii Orientale de a fi singurul depozitar al adevărului creștin. Ei idealizau Rusia de dinaintea lui Petru cel Mare, mai ales Rusia primilor Romanovi, în care întrevedeau principiile ce puteau proteja națiunea de imitațiile păgubitoare ale liberalismului occidental și care o puteau aduce în postura de conducător spiritual al lumii. În acest scop, au elaborat doctrina „comunității" (*sobornost*), uniunea spirituală a societății bazată pe devoțiunea față de adevărurile eterne și opusă contractului sau asocierii strict legale și mecanice, bazate doar pe interes, care predomina în Europa Occidentală. Esența spiritului rus era libertatea concepută ca un rezultat al iubirii lui Dumnezeu, și nu libertatea negativă și mundană a liberalilor. O altă trăsătură esențială era dezvoltarea integrală a individului, a cărui rațiune umană nu se bazează pe capacitatea sa de gândire abstractă, ci pe armonia cu o credință religioasă vie care este sursa tuturor valorilor spirituale. Această credință nu exista în Biserica Romană, care afirma numai unitatea ierarhică a legii sau, în bisericile protestante, care sacrificaseră idealul unității pentru a-și afirma o iubire subiectivă de libertate. Spre deosebire de Occident, a cărui cultură intelectuală și a cărui teologie se bazează pe încrederea în puterea abstractă a logicii, în timp ce

organizarea socială ține cont de antagonismul intereselor individuale și al intereselor de clasă, care nu pot fi ținute în frâu decât cu forța represivă a legii, spiritul rus este unul al uniunii organice libere bazate pe supunerea voluntară față de adevărul divin și pe unitatea autorității seculare și religioase.

Prooccidentalii nu aveau o filosofie socială atât de clar definită ca slavofilii. Prooccidentalismul era denumirea generică a politicii de „europenizare" a Rusiei, care se combina cu un cult al științelor naturii, cu atașamentul față de principiile liberale, ura față de despotismul țarist și convingerea că Rusia și-ar putea reveni din înapoierea și stagnarea ei culturală numai prin alegerea „căii occidentale". Deși atât slavofilii, cât și prooccidentalii aveau rădăcini în tradiția rusă, simbolizată de Moscova și, respectiv, Sankt-Petersburg, este de notat că aproape toți aderenții ambelor școli studiaseră filosofia germană și își defineau de multe ori poziția cu ajutorul categoriilor hegeliene. După toate aparențele, pe timpul lui Nicolae I, conservatorii aveau puține motive să se teamă că Rusia va fi inundată de un val de liberalism. Totuși, în ciuda stagnării politice și economice a țării, ideile occidentale începeau să se infiltreze și să găsească audiență în rândurile celor mai tineri, așa cum o dovedește grupul de discuții al lui Petrașevski. Cu toate acestea, pe vremea lui Alexandru al II-lea și Alexandru al III-lea, versiunile „pure" ale slavofiliei și prooccidentalismului au început să pară neimportante prin comparație cu tendințele care sintetizau trăsături ale ambelor filosofii, în proporții și în moduri diferite, așa cum s-a întâmplat cu toate variantele de narodnicism.

2. Herzen

Aleksandr Ivanovici Herzen (1812–1870) a fost primul susținător important al unei „a treia căi" care lăsa loc atât pentru calea tipic rusească, noncapitalistă, de eliberare socială, cât și pentru valorile liberalismului occidental. Cultul său pentru știință și ostilitatea sa față de religie și autocrație îl făceau să se opună în mod categoric tradiției slavofile, dar critica sa la adresa capitalismului era, în esență, conformă cu această tradiție.

Când era încă elev, Herzen îi jurase ură despotismului rus și a rămas credincios acelui jurământ. S-a stabilit în Occident în 1847 și, începând cu 1855, a publicat un periodic intitulat Poliarnaia Zvezda (Steaua Polară) și, ulterior, Kolokol (Clopoțelul), care a jucat un rol major în animarea mișcării radicale în rândurile *inteligheției* ruse. La fel ca majoritatea intelectualilor din

generația sa, a trecut și printr-o fază hegeliană în care a atacat interpretările conservatoare ale „raționalității realului“ și a susținut dialectica în corelație directă cu principiul negației și al criticii permanente a regimului existent. A scris câteva eseuri filosofice care, deși nu conțineau nimic original, au jucat un anumit rol în propagarea atitudinilor naturaliste și antireligioase în Rusia. Influența sa majoră s-a datorat, totuși, criticii sale la adresa capitalismului și speranței sale într-o cale tipic rusească spre socialism, bazată pe comunitatea țărănească tradițională, numită în limba rusă *mir* sau *obșcina*.

Herzen nu se opunea capitalismului și civilizației occidentale pentru că generau sărăcia și exploatarea, ci pentru că duceau la degradarea oamenilor prin cultul exclusiv al valorilor materiale; ideea universală de prosperitate amputa personalitatea, transforma societatea într-un loc dezolant, golit de spiritualitate și înecat într-o mediocritate generală. Ca membru înstărit al nobilimii, liber de griji materiale și trăind în confortul capitalelor occidentale cărora le denunța, în același timp, filosofia prosperității, Herzen era o figură suspectă pentru anumiți radicali, dar a devenit foarte cunoscut și admirat datorită apelului său la o tradiție care i-ar fi permis Rusiei să obțină dreptatea socială, respingând în același timp valorile occidentale. El credea că personalitatea umană este o valoare supremă în sine și că scopul instituțiilor sociale este să-i permită omului să se dezvolte și să se îmbogățească spiritual în toate modurile posibile. Civilizația occidentală producea efectul opus, standardizând toate valorile și permițându-i spiritului universal al concurenței să distrugă solidaritatea spontană dintre toate ființele umane. Acest atac la adresa capitalismului era formulat mai curând din perspectiva aristocrației decât din cea a socialismului. Totuși, Herzen era foarte apropiat de cauza poporului și era preocupat nu doar de conservarea valorilor create de clasele privilegiate, ci și de extinderea lor la toată omenirea. Din punctul său de vedere, proprietatea comună asupra pământului deținută de *mir* oferea posibilitatea unei noi ordini sociale care ar fi îmbinat dreptatea și egalitatea cu solidaritatea voluntară a indivizilor, abolind despotismul, dar nu pentru a-l înlocui cu egoismul universal și goana după bani. În acest fel, Herzen a lansat o problematică ce avea să domine gândirea rusă în următoarele trei decenii: problema drumului Rusiei către socialism prin intermediul comunității sătești.

Herzen era invocat ca un precursor de narodnici, liberali și marxiști. Pentru marxiști, el nu era doar un critic al autocrației, ci

și un purtător de stindard al cultului științei, un dușman al religiei și al Bisericii Ortodoxe și un filosof care putea fi calificat, fără exagerări, ca materialist. În ciuda urii sale față de despotism, el nu poate fi numit totuși un ideolog al revoluției; în mod cert, el nu avea afinități cu modul în care generația următoare avea să vorbească despre revoluție într-un moment în care reformarea sistemului prezent părea imposibilă. Herzen nu s-a raliat revoluționarilor de la 1860, i-au displăcut primitivismul și disprețul lor pentru valorile nonutilitare ale artei și educației, dogmatismul lor, intoleranța și cultul unei apocalipse revoluționare pe care păreau să o dorească pentru ea însăși și căreia păreau dispuși să-i sacrifice toate valorile existente. Un anumit conservatorism al gândirii sale l-a făcut conștient de pericolul credinței fanatice în progres, care privește generațiile actuale ca mult mai puțin importante decât cele viitoare.

Deși Herzen credea că situația Rusiei era privilegiată din punct de vedere istoric și că Rusia ar putea construi o societate dreaptă, datorită tradiției comunei sătești (despre care credea, în mod eronat, că este un vestigiu al comunismului primitiv), nu s-a lăsat prins de niciun mesianism naționalist sau de profeția că Moscova era viitoarea Mecca a omenirii. Herzen era un patriot rus, dar nu un Lovin; în 1863, a scandalizat o mare parte a opiniei publice apărând cauza insurgenților polonezi. Acesta a fost doar unul dintre motivele pentru care steaua lui a început să apună după 1860.

Moartea lui Nicolae I și înfrângerea din războiul Crimeii au condus la o perioadă de reforme, care au provocat noi dezbinări intelectuale și au dus la reluarea vechilor discordii. Odată cu abolirea iobăgiei și împroprietărirea țăranilor din 1861, urmate de reforme ale sistemului judiciar, armatei și administrației locale, problema viitorului Rusiei în capitalism a încetat să mai fie una pur speculativă și a dobândit o semnificație practică. Industrializarea intensivă era încă cu trei decenii în urmă; țărănimea era încă prizoniera numeroaselor rămășițe ale iobăgiei, iar problemele economice se limitau în general doar la agricultură; totuși, era limpede pentru toată lumea că începuse o perioadă de „modernizare“ și că era vremea reflecției asupra posibilităților și riscurilor acestei modernizări.

3. Cernîșevski

Scrierile lui Nikolai Gavrilovici Cernîșevski (1828–1889) au fost mult mai importante pentru *inteligheția* radicală de după 1860

decât cele ale lui Herzen. Cernîșevski a fost un alt inspirator de frunte al narodnicismului, deși el nu este în general considerat un narodnic în sensul strict al termenului. Și el își punea speranțele de regenerare socială a Rusiei în obștea sătească, dar era mult mai prooccidental decât Herzen; el a adoptat în întregime filosofia naturalistă a lui Feuerbach și a prezentat-o publicului într-o lucrare intitulată *Principiul antropologic în filosofie* (1860). Era un exponent constant al utilitarismului de tip iluminist, bazat pe fundamente materialiste. Credea că toate motivațiile omului se reduc în ultimă instanță la un calcul al plăcerilor și durerilor și că egoismul este singura forță care ghidează comportamentul uman. Aceasta nu însemna, totuși, că nu puteau să existe cooperare și solidaritate sau acte de tipul sacrificiului de sine sau al ajutorului dezinteresat; toate aceste acțiuni ar putea fi foarte bine interpretate ca niște ilustrări ale dorinței universale de plăcere și de profit.

Toate acestea sunt teme tradiționale, cunoscute din istoria doctrinei utilitariste. Din aceeași sursă provine și credința lui Cernîșevski în egoismul rațional, adică organizarea vieții comunitare astfel încât toate egoismele individuale să fie satisfăcute într-o armonie generală. Conflictul dintre egoisme se datorează instituțiilor greșit concepute și lipsei de educație. Cernîșevski accepta valorile de bază ale liberalismului: el dorea „europenizarea" Rusiei, răsturnarea autocrației, libertatea politică, educația universală și emanciparea țăranilor. Credea, de asemenea, că Rusia putea beneficia de pe urma progresului industrial și a liberalismului fără a stinge flacăra comunistă care ardea în *obșcina* și că ororile dezvoltării capitaliste puteau fi evitate.

După dezamăgirile care au urmat reformelor din 1861, Cernîșevski a pus un accent mai puternic pe speranțele revoluționare. În timp, și-a pierdut interesul pentru obștea sătească și a acordat mai multă atenție în lucrările sale evoluțiilor politice și nevoii de a răsturna țarismul prin forță. A fost arestat în 1862 și condamnat la muncă forțată după doi ani de închisoare. În închisoare a scris celebrul său roman *Ce-i de făcut?*, care a devenit catehismul tineretului revoluționar rus. Este o operă lipsită de o valoare literară deosebită, didactică, plictisitoare și pedantă, dar cu atât mai fidelă doctrinei lui Cernîșevski după care arta, la fel ca știința, nu avea o valoare intrinsecă, ci trebuia apreciată după utilitatea ei socială imediată. Romanul și-a atins scopul de a inocula în rândurile tineretului revoluționar un spirit ascetic, seriozitate, devotament pentru cauza poporului și dispreț față de convențiile morale ale celor mai în vârstă. A contribuit

foarte mult la popularizarea „stilului“ moral al cercurilor radicale, caracterizate de spirit doctrinar, fanatism, sinceritate și sacrificiu de sine, cultul științei și lipsa oricărui simț al umorului. Lenin l-a respectat și admirat pe Cernîșevski întreaga viață, privindu-l ca pe un mentor care l-a inițiat în ideologia revoluționară și se poate spune că Lenin a fost specimenul ideal al tipului pe care l-a portretizat Cernîșevski, unul deloc neobișnuit printre revoluționari: un intelectual devotat cauzei într-un mod atât de exclusiv, încât orice discuție care nu putea fi pusă în slujba revoluției era privită ca o sporovăială inutilă, iar valorile care nu pot fi folosite în același scop nu-i pot alimenta decât pe esteți și pe diletanți. Convertirea la credința revoluționară a făcut ca mulți membri ai *inteligheției* ruse, izbiți și umiliți de sărăcie, ignoranță și oprimare, să abandoneze în mod natural toate valorile reprezentate de clasa privilegiată. În condițiile în care sarcina de a scoate Rusia din înapoiere și barbarism era uriașă, cultul valorilor spirituale, estetice sau intelectuale, atât de pregnant în cazul lui Herzen, apărea ca o trădare a misiunii revoluționare. Utilitarismul și materialismul erau expresia naturală a acestei atitudini revoluționare. Relația între ele poate fi remarcată la Cernîșevski și la alți doi scriitori care au murit tineri, dar care erau foarte la modă după 1860: N.A. Dobroliubov (1836–1861) și D.I. Pisarev (1840–1868). Celui de-al doilea i se atribuie comentariul că o pereche de cizme valorează mai mult decât operele lui Shakespeare.

Materialismul – un termen care îi poate fi aplicat lui Cernîșevski fără rezerve – avea astfel un sens politic clar în Rusia în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El presupunea, desigur, o ostilitate față de Biserică și religie și servea prin aceasta în lupta împotriva autocrației; în același timp, părea să justifice o filosofie utilitară asupra vieții, era o negare a culturii și a obiceiurilor claselor educate. Adepții săi puteau eticheta orice scopuri intelectuale sau artistice dezinteresate ca pe un divertisment inutil al aristocrației și puteau examina toate ideile umane și toate acțiunile din perspectiva întrebării-cheie: Cui îi folosește? După 1860, în Rusia, la fel ca pretutindeni în Europa, materialismul a fost consolidat de succesul darwinismului. Totuși, pentru radicali, darwinismul era o sabie cu două tăișuri. Pe de o parte, el oferea celor care se opuneau religiei un temei științific pentru a pretinde că toate problemele omenești puteau fi explicate în categorii pur biologice; pe de altă parte, darwinismul, în special în interpretarea dată de Spencer, sugera că istoria umanității și societatea umană puteau fi explicate pe baza selecției

naturale, a luptei pentru existență și a supraviețuirii celui mai puternic. Această ultimă consecință a darwinismului nu era pe placul revoluționarilor din două motive. În primul rând, ea putea să presupună că lupta pentru supraviețuire este o lege eternă a naturii, care nu permite împlinirea niciunui vis legat de o societate viitoare pe deplin armonioasă. În al doilea rând, dacă ea era aplicată universal, introducea un soi de fatalism biologic care condamna la inutilitate orice efort individual sau orice strădanie morală. Conform darwinismului social, indiferent ce ar face indivizii, cei care ies victorioși pe câmpul de bătălie sunt și cei care dovedesc în final cea mai mare capacitate de adaptare, nu cei ale căror suferințe sunt astăzi cele mai grele ori cei a căror cauză pare mai dreaptă din punct de vedere moral. În acest fel, scientismul, utilitarismul și materialismul, pe care revoluționarii le-au adoptat ca arme în lupta politică, păreau să indice că lupta nu avea de fapt niciun scop. Din acest motiv, Cernîșevski a adoptat din darwinism teoria originii și mutațiilor speciilor, dar nu și teoria selecției naturale; mai târziu, sociologii din tabăra narodnică s-au străduit să restrângă în mai multe privințe teoria darwinistă pentru a evita constrângerea de a formula concluzii nedorite.

4. Narodnicismul și primele receptări ale marxismului

Mișcarea radicală care s-a dezvoltat în Rusia după 1861 purta denumirea generală de „narodnicism“ (*narodnicestvo*). Istoricii nu sunt de acord în privința sensului exact și a aplicabilității acestui termen. Într-un articol din 1898, intitulat *Ce moștenire am abandonat?*, Lenin definea narodnicismul prin intermediul a trei elemente. În primul rând, narodnicii (*narodniki*) priveau capitalismul rusesc ca pe un fenomen retrograd și doreau să-i oprească dezvoltarea. În al doilea rând, priveau țărănimea și, mai ales, *obșcina* ca pe o instituție autosuficientă, în sensul că nu putea fi analizată în termenii claselor sociale; narodnicii ignorau, așadar, diferențele de clasă din interiorul țărănimii. În al treilea rând, ei nu percepeau legătura dintre *inteligheția* și instituțiile politice, pe de o parte, și interesele de clasă ale societății ruse, pe de altă parte, imaginându-și de aceea că *inteligheția* putea fi o forță independentă aptă să-i imprime istoriei cursul dorit. Această descriere a narodnicismului, așa cum se va vedea, nu conține nicio referire la strategia politică sau la măsurile politice concrete față de autocrație. Cei pe care marxiștii îi contestau sub numele de „narodnici“ includeau de fapt atât reformiști, cât și

revoluționari; unii se bazau pe terorism, alții pe propagandă. Diferențele dintre ei apăreau atunci când era vorba de perspectiva asupra determinismului istoric, atașamentul față de tradiția slovofilă sau prooccidentală și atitudinea față de marxism. Cei mai mulți teoreticieni narodnici erau familiarizați cu marxismul și îi acceptau unele caracteristici, deși niciunul dintre ei, în afara lui Danielson, nu se prezenta ca un marxist. Aspectele narodnicismului semnalate de Lenin erau acelea în jurul cărora se concentrase, de fapt, dezbaterea după 1890. Lenin caracterizase narodnicismul și din punctul de vedere al originii de clasă, ca o ideologie a micilor proprietari care doreau să elibereze viața din Rusia de constrângerile feudale, însă erau înspăimântați de avansul capitalismului care amenința să le distrugă poziția economică. În același articol, Lenin punea în contrast tradiția narodnicistă cu cea a scriitorilor „iluminismului" din anii '60, cum era Skaldin, care se opuneau tuturor rămășițelor de servitute și cereau libertate politică, autoguvernare, educație și europenizarea Rusiei; acești autori reprezentau ideologia progresului capitalist într-o formă mai mult sau mai puțin pură și nu intuiau contradicțiile și antagonismele pe care urma să le genereze triumful capitalismului. Spre deosebire de acești liberali, narodniciștii susțineau o utopie romantică, ei întrevedeau rezultatele catastrofale pe care le-ar putea produce capitalismul, dar sperau să le împiedice recurgând la visurile imposibile de întoarcere la forme precapitaliste de producție și de conservare a *obșcinii* ca germen al socialismului viitor. După Lenin, meritul narodniciștilor era că au pus primii problema contradicțiilor economice ale capitalismului în Rusia, deși nu au oferit niciun răspuns în afara ideii reacționare a unei vârste de aur. Din acest punct de vedere, Lenin îi compara cu Sismondi, care, asemenea lor, reprezenta interesele ideologice ale micilor proprietari, amenințate de avansul capitalismului. De asemenea, Sismondi denunța, la fel ca narodniciștii, sărăcia, exploatarea și anarhia producției capitaliste, însă nu avea nicio soluție în afara întoarcerii la meșteșuguri și la micul comerț.

Richard Pipes, de pildă, susține că narodnicismul, în sensul definit de Lenin în acest articol, nu a existat niciodată ca o mișcare intelectuală și politică unitară. Narodnicismul ar desemna, de fapt, din această perspectivă, o tendință apărută la începutul deceniului șapte al secolului al XIX-lea, care se baza pe ideea lui Bakunin că sarcina *inteligheției* nu era aceea de a-i impune poporului socialismul sau orice altă doctrină, ci aceea de a susține din toată inima dorințele și aspirațiile acestuia și de a

lucra pentru revoluție în direcțiile dorite de popor. Narodnicismul ar fi exprimat astfel o tendință antiintelectualistă clară, care nu implica nicio teorie a socialismului și nicio atitudine față de dezvoltarea capitalismului rus și era, de fapt, o negare a activității politice. Marxiștii, în special Struve, sunt responsabili de inventarea termenului „narodnicism", care îi desemnează pe oponenții capitalismului și pe admiratorii obștei țărănești, dar, în acest sens, narodnicismul era doar o armă politică ce nu corespundea niciunei realități istorice. Alți cercetători, ca F. Venturi, A. Walicki și istoricii sovietici, deși nu negau că ideologia narodnicistă luase mai multe forme, foloseau termenul în sensul său larg din literatura marxistă, cu credința că exprima esența controversei ideologice din Rusia ultimului sfert de secol, deși în anumite cazuri particulare putem avea, pe bună dreptate, îndoieli asupra apartenenței unor autori la tabăra narodnicistă.

Problema nu are o importanță majoră în istoria doctrinei marxiste, dar este necesar să înregistrăm evoluția narodnicismului din două motive. În primul rând, narodnicismul în sens larg a fost prima mișcare intelectuală din Rusia infiltrată de marxism. În al doilea rând, marxismul s-a conturat în Rusia prin controversa cu autorii narodnici și a fost dominat multă vreme de „problema țărănească" și de polemicile cu socialismul agrar. Aceasta explică anumite caracteristici ale tipului de marxism care a învins în final în Rusia, și anume leninismul, și faptul că acest tip de marxism s-a impus în acele părți ale lumii în care problema țărănească este încă dominantă în raport cu alte probleme sociale.

Narodnicismul, privit în acest sens larg, s-a dezvoltat în jurul anului 1870 și a fost, în diferitele sale versiuni, principala formă a radicalismului social în deceniile șapte și opt; totuși, în ultima decadă a secolului al XIX-lea, a apărut marxismul ortodox, ceea ce a condus la o nouă situație polemică.

Deși convingerile lor variau în nuanțe, narodniciștii erau cu toții de acord că trebuie să se identifice cu cauza „poporului" rus și își dedicau toate eforturile emancipării acestuia. Totuși, nu se puteau pune de acord dacă aceasta însemna o emancipare prin propriile eforturi ale poporului sau dacă trebuia să se producă o revoluție pregătită și condusă de o organizație conspirativă. Ei credeau la unison că în Rusia capitalismul nu putea fi decât o sursă de degradare socială și sperau că țara s-ar putea descurca fără el, dar nu aveau o opinie unanimă în privința progresului și determinismului istoric. Erau uniți în disprețul lor pentru reformele politice și nu dădeau nicio importanță sloganurilor

liberale și constituționale. Aceste poziții au determinat atitudinea narodniciștilor față de teoriile lui Marx. Ei erau gata să-i invoce autoritatea, dar o făceau într-o manieră foarte selectivă. Apreciau, firește, accentul pus de Marx pe efectele distructive ale acumulării capitaliste – exploatare, sărăcie și degradare spirituală – și pe consecințele antiumane ale diviziunii muncii în formele sale avansate. Receptau, de asemenea, favorabil acele părți ale teoriei care denunțau democrația „formală", libertățile politice și întreaga suprastructură liberală a capitalismului și a liberei concurențe. Pe de altă parte, respingeau teza lui Marx că sistemul capitalist reprezenta un uriaș progres istoric și că eliberarea poporului muncitor trebuia să fie precedată de evoluțiile sociale și tehnologice produse de capitalism; pe scurt, respingeau teoria marxist-hegeliană a progresului prin contradicție și orice sugestie că toate țările ar trebui să treacă prin aceleași etape istorice și să suporte rigorile și nedreptatea acumulării capitaliste înainte de a se angaja într-o revoluție socialistă. Existau, desigur, dispute între ei în ceea ce privește înțelesul real și gradul de aplicabilitate al teoriei lui Marx despre capitalism, mai ales în lumina condițiilor din Rusia; de altfel, chiar opiniile lui Marx și Engels asupra acestei probleme, luate împreună, erau departe de a fi lipsite de orice echivoc.

Cei trei autori care au influențat cel mai mult gândirea radicală din Rusia în jurul anului 1870 au fost P.L. Lavrov, N.K. Mihailovski și P.N. Tkaciov. Piotr Lavrov (1823–1900) a trezit în *intelighenție* un sentiment de culpabilitate față de popor și o dorință de a-și corecta propriile privilegii. *Scrisorile istorice*, publicate la sfârșitul anilor '60, și periodicul Vperiod, care apărea la Zürich între anii 1873 și 1876 (Lavrov fugise din Rusia în 1870), făceau apel la membrii tineri ai *intelighenției* să muncească în mijlocul poporului și să aprindă flacăra revoluției. Sub influența lui Lavrov, combinată cu cea a lui Bakunin, între anii 1872 și 1874 s-a produs faimoasa mișcare care a făcut ca sute de tineri să meargă la sate în scopul de a-i iniția pe țărani în socialism sau, în cazul adepților lui Bakunin, pentru a le trezi instinctele revoluționare. Rezultatul pelerinajului a fost foarte descurajator. Nu a apărut niciun nou Pugaciov sau Stenka Razin și nici nu s-a dovedit că țăranii ar avea vreun entuziasm latent pentru socialism; ei erau mai degrabă dispuși să-i denunțe la poliție pe agitatori decât să răspundă apelurilor tinerilor socialiști. Acest eșec a dus la slăbirea influenței lui Bakunin, dar nu a subminat activitatea continuatorilor lui Lavrov, deși aceștia au fost obligați să-și schimbe tacticile.

Lavrov susținea că *inteligheția* poate și trebuie să fie izvorul conștiinței revoluționare, dar nu credea că țăranul rus era revoluționar și socialist de la natură. Credința sa în misiunea *inteligheției* avea un caracter moral, și nu unul determinist. El nu susținea că ar exista vreo lege istorică în stare să asigure adoptarea socialismului în Rusia, dar credea că acesta poate fi instaurat de o elită iluminată care se identifică moral cu cauza poporului. El cerea de la tinerii din *inteligheția* sacrificiu de sine și spirit combativ, crezând că succesul lor avea să depindă de fermitatea voinței populare, și nu de legi istorice inevitabile. Lavrov reprezenta, împreună cu Mihailovski, un punct de vedere numit mai târziu în Rusia „sociologie subiectivă". Aceasta presupunea că procesele sociale, spre deosebire de cele naturale, sunt determinate în parte de idealuri și de dorințe subiective care-i animă pe oameni, pentru că le consideră drepte, și nu neapărat pentru că se așteaptă ca ele să triumfe. Opinia noastră despre faptul că ceva este corect din punct de vedere moral nu poate depinde de faptul că socotim că acel lucru este inevitabil; și așa cum istoria este influențată de faptul că mulți oameni își privesc propria poziție ca pe una corectă din punct de vedere moral, nu există niciun motiv pentru a crede că toate legile universale indiferente față de dorințele și idealurile umane sunt menite să influențeze procesul istoric în vreo direcție anume. Lavrov împărtășea credința în obștea sătească privită ca un posibil nucleu al socialismului în Rusia, dar nu glorifica înapoierea tehnică și economică a țării; el credea că răspândirea idealurilor socialiste printre masele muncitoare va duce la o revoluție, după care toate problemele dezvoltării economice aveau să fie rezolvate. Cât despre lupta pentru o constituție și pentru libertate politică, aceasta nu ar putea fi decât o sursă de confuzie și o risipă de energie revoluționară. Elementele de bază ale ideologiei lui Lavrov – negarea determinismului istoric și a caracterului inevitabil al capitalismului în Rusia, credința în *inteligheția* privită ca avangardă a socialismului, rolul creativ al idealurilor în istorie, obștea sătească privită ca nucleu al socialismului, indiferența față de lupta politică pentru „liberalizare" – constituie împreună un stereotip care avea să fie ținta principală a atacului marxist. Dintre toți scriitorii premarxiști, Lavrov a contribuit în mod special la trezirea conștiinței revoluționare și socialiste a *inteligheției* ruse. Atacurile sale la adresa religiei, pe care o privea ca pe rodul ignoranței, la adresa legii ca instrument de constrângere folosit de clasele privilegiate, la adresa proprietății private care rezulta din furt, accentul pus pe calitățile morale și pe motivația morală care

trebuiau cultivate de revoluționari, apelul său la ascetism revoluționar și la educarea poporului, toate acestea au alcătuit etosul radical care a dominat multă vreme în Rusia și a inspirat într-o măsură considerabilă *inteligheția* social-democrată.

N.K. Mihailovski (1842–1904) a jucat un rol mult mai importat decât Lavrov în polemicile antinarodniciste ale marxiștilor. Ca scriitor, a fost activ mai multă vreme și a fost mult mai influent, trăind în Rusia și scriind în presa autorizată legal; în plus, spre deosebire de Lavrov, nu a fost un revoluționar.

Mihailovski a încercat să integreze problema țărănească din Rusia într-o filosofie socială bazată pe principii personaliste și moraliste. În cărțile și articolele sale din Otecestvenie zapiski (Analele patriei) și mai apoi, în anii '80, în propriul său periodic Russkoe Bogatstvo (Bogăția Rusiei), s-a concentrat asupra analizei efectelor sociale ale economiei capitaliste și a demonstrat cu ajutorul sociologiei subiective că nu era istoricește necesar ca Rusia să o apuce pe dureroasa cale a proletarizării și a luptei de clasă. Nu existau legi inexorabile ale istoriei independente de idealurile umane. Reflectând asupra societății, întrebarea necesară era: „Ce este de dorit?", și nu: „Ce este necesar?" Procesele sociale erau opera poporului și depindeau, cel puțin în parte, de ceea ce oamenii considerau a fi bun.

Gândirea socială ar fi trebuit structurată în categorii normative, pentru că valorile general acceptate reprezentau, chiar din acest motiv, o forță socială reală. În general, nicio idee de progres nu se putea naște fără niște premise evaluative; nu se punea problema de a urmări idealurile irealizabile ale unei sociologii eliberate de judecăți de valoare, ci de a examina critic valorile fundamentale ale teoriilor contemporane ale progresului, și anume cele ale pozitiviștilor și marxiștilor.

Critica lui Mihailovski era astfel îndreptată atât împotriva lui Spencer, cât și a marxiștilor. Spencer credea că progresul se bazează pe o diferențiere nelimitată a tuturor formelor de viață, astfel încât dezvoltarea diviziunii muncii în societate era progresul *par excellence*. Dar, spunea Mihailovski, această afirmație era opusul adevărului. Dacă pornim de la perspectiva binelui individual – și indivizii sunt singura realitate socială –, vedem că diviziunea muncii duce la degradare spirituală și distruge posibilitatea unei dezvoltări integrale a individului. Aceasta era și perspectiva lui Marx. Scopul vieții nu era acela de a dezvolta aptitudini izolate și de a spori producția pentru ea însăși, ci de a extinde dezvoltarea armonioasă și multiplă a personalității. Din acest punct de vedere, economia capitalistă, care favoriza

specializarea în vederea unei productivități sporite, nu reprezenta o ilustrare a progresului, ci o calamitate culturală. Capitalismul însemna sărăcirea spiritului și a trupului; el distrugea legăturile solidarității și atomiza societatea, generalizând spiritul competiției și al luptei. Rusia conservase totuși, sub forma obștei sătești, o formă de organizare socială și productivă capabilă să blocheze drumul spre capitalism. *Obșcina* se baza pe cooperarea simplă, lipsită de complexitate, permițând o dezvoltare personală completă; membrii săi dețineau o proprietate comună și trăiau într-o stare de solidaritate, și nu de competiție. În forma ei actuală, nu reprezenta un ideal, dar sarcina era aceea de a înlătura obstacolele externe care îi împiedicau dezvoltarea, și nu de a încuraja factorii care îi distrugeau ordinea în numele „progresului" abstract. Marxiștii, prin credința lor în caracterul inevitabil al capitalismului în Rusia, predicau în realitate o doctrină a pasivității și a capitulării, acceptând posibilitatea ca majoritatea muncitorilor să fie condamnați la proletarizare, exploatare și moarte spirituală. Aclamând capitalismul ca pe o formă de progres, ei foloseau de fapt un concept al progresului în cadrul căruia ideea abstractă de „bine comun" era total independentă de binele indivizilor care alcătuiau societatea. Dar, în realitate, toate valorile umane erau valori personale. Nu existau bine general și nici societate perfectă care puteau fi opuse beneficiului indivizilor, pentru că acești indivizi, și nu societatea, sunt cei care simt și gândesc, suferă și doresc. Dominația valorilor impersonale, chiar și a celor ca „dreptatea" sau „știința", asupra indivizilor reali este contrară a tot ceea ce poate fi numit pe bună dreptate „progres".

Marxiștii îl priveau pe Mihailovski, nu fără temei, ca pe un critic romantic al capitalismului. În criticile sale recunoaștem unele teme ale literaturii romantice, ale socialiștilor utopici, ale lui Rousseau și ale anarhiștilor, ale lui Saint-Simon și ale continuatorilor săi, ale lui Stirner și Herzen. Aceste critici se suprapuneau în punctele lor esențiale cu filosofia socială a lui Marx (consecințele nefericite ale diviziunii muncii, înlocuirea solidarității cu competiția etc.), cu diferența că, pentru Marx, pentru a ajunge la mântuire, umanitatea trebuia să coboare mai întâi în infernul capitalismului; ca tiranie a banilor și a mașinilor asupra ființelor umane vii, acesta va sfârși prin a se autodistruge, permițându-le oamenilor să-și redobândească valorile pierdute. Totuși, întrebarea era dacă aceasta se putea aplica la cazul fiecărei țări în parte sau dacă faptul că, în anumite părți ale lumii, capitalismul crease precondițiile necesare socialismului nu le

permitea cumva altor țări să evite să treacă prin întregul ciclu. Marx însuși s-a oprit asupra acestei probleme, iar considerațiile sale bine cunoscute despre Rusia au oferit un sprijin important narodnicilor, care s-au folosit din plin de ele. În 1874, Engels, polemizând cu Tkaciov, s-a pronunțat ferm împotriva ideii că revoluția socialistă ar putea avea loc într-o țară fără proletariat ca Rusia. El a fost totuși de acord că obștea sătească ar putea oferi un nucleu pentru socialism dacă ar supraviețui până în momentul în care s-ar fi produs o revoluție proletară în Occident; cu alte cuvinte, ar putea exista o „cale rusească spre socialism" dacă socialismul ar triumfa mai întâi în habitatul său natural, adică în țările intens industrializate. Această idee este reluată în prefața scrisă de Marx și Engels la ediția rusă a *Manifestului Comunist* (1882); dacă Revoluția Rusă ar da semnalul pentru revoluția proletară din Europa Occidentală, obștea sătească ar putea fi nucleul schimbărilor socialiste. Narodniciștii erau extrem de încântați mai ales de o scrisoare pe care Marx o adresase în 1877 editorului revistei Otecestvenie Zapiski; scrisoarea nu a fost trimisă, și a fost publicată în Rusia doar în 1886. Marx afirma aici limpede că modelul din *Capitalul* se aplica numai la cazul Europei Occidentale și nu avea pretenția validității universale (deși trebuie să remarcăm că în textul *Capitalului* nu există nicio aluzie la o astfel de limitare). De aceea, continuă Marx, nu există niciun motiv necesar pentru care Rusia ar trebui să urmeze pas cu pas Occidentul, dar va fi obligată să facă aceasta dacă va continua în direcția stabilită în 1861, pentru că, în acest caz, își va pierde șansa de a avea o dezvoltare aparte, necapitalistă. Marx exprimă chiar mai apăsat această idee într-o scrisoare din martie 1881 către Vera Zasulici și în ciornele acestei scrisori. (Nici Vera Zasulici, nici Plehanov nu au crezut de cuviință să publice scrisoarea, pentru că, evident, se temeau că ar oferi muniție narodniciștilor; scrisoarea a fost dezvăluită public doar după revoluție.) Marx repetă în această scrisoare că argumentul din *Capitalul* nu anticipează în niciun fel problema *obșcinii*, dar adaugă că, reflectând asupra acesteia, crede că *obșcina* poate fi o sursă de regenerare socială dacă nu este distrusă de o presiune externă. Datorită înapoierii sale, Rusia este privilegiată social și tehnologic. La fel cum ar putea adopta tehnologiile occidentale într-o formă dezvoltată și gata făcută, fără a trece prin toate etapele pe care a trebuit să le parcurgă Europa Occidentală, și așa cum a putut institui instantaneu un sistem bancar și de credite care a necesitat secole în țările occidentale, tot astfel ar putea, în domeniul evoluției sociale, să evite ororile capitalismului și să

extindă obștea sătească într-un sistem de producție universal. Marx nu prevede, desigur, că acest lucru se va întâmpla în mod necesar, dar repetă că Rusia are încă această posibilitate a dezvoltării noncapitaliste. Se poate spune că, în privința acestei probleme cruciale din polemicile rusești ale vremii, Marx a fost mult mai puțin marxist decât discipolii săi ruși. Aceștia din urmă au demonstrat totuși după 1890 că problema își pierduse sensul dat fiind că, până în acel moment, nicio putere nu putuse opri dezvoltarea capitalismului și dezvoltarea *obșcinii*. Engels revenise, în această perioadă, la opinia sa inițială și, în scrisorile către Danielson din 1892 și 1893, recunoștea că *obșcina* era o cauză pierdută. Totuși, într-o scrisoare din 1885 către Vera Zasulici îi susținea pe conspiratorii narodnici într-un alt mod, afirmând că Rusia se găsea într-o situație de excepție, în care o mână de oameni ar fi putut să realizeze o revoluție, dacă ar fi dorit.

Asupra acestui ultim aspect, Engels era de acord cu Tkaciov și cu adepții săi. Piotr Tkaciov (1844–1885) luase parte din prima sa tinerețe la activități ilegale și fusese arestat de mai multe ori. Din 1873, trăia în străinătate și devenise ideologul de frunte al acelor narodnici care își puneau speranțele într-o revoluție declanșată printr-o conspirație teroristă. Tkaciov a ajuns la concluzia, formulată mai târziu de Marx, că, dacă Rusia s-ar fi angajat pe o traiectorie capitalistă, nimic nu ar mai fi putut împiedica dezvoltarea ei în acea direcție și țara ar fi trebuit să treacă prin același martiriu ca Occidentul. Dar era încă timp pentru a evita acest pericol, pentru că, în Rusia, capitalismul încă nu era consolidat. Trebuie deci folosită ocazia și trebuia declanșată imediat o revoluție pentru a evita ciclul de dezvoltare capitalist. Nu era de niciun folos să contezi pe instinctele revoluționare înnăscute ale poporului. Revoluția nu putea fi decât rezultatul unei minorități conștiente și bine organizate, al unui partid ilegalist cu o disciplină strictă și o conducere centralizată. Obiectivul revoluției erau „fericirea pentru toți“ și, în particular, abolirea inegalităților și distrugerea culturilor elitiste. În acest punct, Tkaciov reia temele utopiilor totalitare ale secolului al XVIII-lea: societatea perfectă va elimina toate posibilitățile de apariție a indivizilor excepționali și va crea condiții egale de viață, oferind educație pentru toți membrii săi; o autoritate centralizată a avangardei luminate va planifica fiecare aspect al vieții publice. Tkaciov nu explică cum poate să domnească principiul egalității într-o societate în care majoritatea se supune dictaturii absolute și nelimitate a revoluționarilor sau în ce fel poate el să reconcilieze ura față de elitism cu presupunerea că puterea este deținută de o

elită revoluționară. Comunismul său este unul nesofisticat și lipsit de o viziune teoretică. Dar el este responsabil, mai mult decât oricine altcineva în Rusia, de ideea unui partid centralizat și disciplinat care să fie principalul agent al revoluției. Istoricii au accentuat în repetate rânduri rolul de precursor al lui Lenin în această privință. Asociația narodnică clandestină fondată în 1876 și cunoscută sub numele de Zemlia i Volia (Pământ și Libertate) își datora ideile organizatorice lui Tkaciov, deși nu a adoptat ideologia sa socială. Lenin, deși a exprimat cel mai mare dispreț față de narodnici, mai ales către sfârșitul mișcării, avea o mare stimă față de tradițiile organizatorice ale mișcării narodnice din ilegalitate.

În ochii criticilor marxiști, toți ideologii narodnici erau „subiectiviști", întrucât credeau că viitorul Rusiei putea fi modelat în chip decisiv prin idealurile morale răspândite de o elită luminată (Mihailovski), prin educarea socialistă a poporului sub conducerea *inteligheției* (Lavrov) sau prin voința revoluționară a unui partid organizat (Tkaciov). Rămânea însă fără răspuns întrebarea adresată de către Mihailovski marxiștilor: dacă atitudinea științifică și complet nesubiectivă constă în acceptarea a ceea ce este considerat inevitabil, adică a ceea ce se întâmplă de fapt, atunci cum pot să-și justifice marxiștii propria lor activitate revoluționară? Această întrebare a revenit mai târziu, mai ales în disputa dintre marxiștii ortodocși și cei „legaliști". Narodnicii reluau în termeni rusești dilema care îl urmărise pe Marx în tinerețe, între fatalismul istoric și o utopie moralistă. Cum poate fi justificată coerent, din punct de vedere teoretic, atitudinea unui revoluționar care dorește să evalueze fenomenele în relațiile lor concrete de cauză-efect, fără a le măsura după criterii morale arbitrare, și care nu vrea totuși să rămână un simplu spectator sau un cronicar al evenimentelor, ci crede că le poate influența prin acțiunile sale?

Trebuie remarcat că doctrina narodnicistă în general și glorificarea obștei sătești, în particular, nu erau doar apanajul moraliștilor aflați în căutarea unui ideal social. Apărarea obștei și ideea evitării capitalismului în Rusia aveau și temeiuri pur economice, așa cum au arătat, de exemplu, narodnicii Voronțov și Danielson. Aceștia doi nu erau niște revoluționari politici; dimpotrivă, au încercat să convingă guvernul că, pentru binele progresului economic și social, ar trebui să înceteze să impună reforme de tip capitalist și să promoveze industrializarea pe căi diferite (de cele capitaliste). Ei pretindeau că arbitrează între

obștea sătească și ordinea capitalistă din punctul de vedere al eficienței economice, arătând, de asemenea, și care erau implicațiile sociale ale fiecăreia.

În articolele scrise în anii '70 și publicate sub forma unui volum în 1882, V.P. Voronțov (1847–1918) susținea că, în Rusia, capitalismul nu era doar indezirabil, ci și imposibil, cel puțin în forma lui dezvoltată. Rusia nu putea să urmeze aceeași cale cu Occidentul, în parte pentru că accesul ei la piețele străine era blocat de concurenți mai puternici, dar și pentru că nu se putea baza pe o piață internă suficient de vastă pentru a permite expansiunea producției capitaliste. Dezvoltarea capitalismului până la acel moment se datora mai puțin condițiilor naturale cât protecționismului guvernamental; o politică falimentară și incapabilă să-și atingă scopurile, deși ar fi putut reuși să proletarizeze țărănimea. Piața internă nu se putea extinde suficient, fiindcă sistemul capitalist îi deposeda pe țărani de venitul cu care ar fi putut cumpăra produse industriale, prin distrugerea meșteșugurilor rurale. Anii care au urmat desființării iobăgiei au arătat că pământul ajungea în mare măsură în mâinile țăranilor, proprietatea asupra lui rămânând fărâmițată. Voronțov nu era un adversar al industrializării și un admirator zelos al tehnologiei primitive, dar credea că, în cazul în care guvernul ar promova capitalismul, Rusia ar suferi de toate relele sistemului fără a se bucura de beneficiile sale. Guvernul ar trebui să naționalizeze acele ramuri ale industriei care cer investiții majore și ar trebui să cedeze producția industrială la scară mică cooperativelor muncitorești; în același timp, ar trebui să înlăture poverile și piedicile fiscale care dezbinau obștea sătească și ar trebui să permită agriculturii să se dezvolte liber pe căi tradiționale. Voronțov susținea, astfel, un fel de socialism de stat aflat sub protecția guvernului țarist. Desigur, marxiștii au luat în derâdere această propunere, dar, așa cum observă Richard Pipes, ea nu este foarte diferită de principiile Noii Politici Economice a lui Lenin.

N.F. Danielson, traducătorul *Capitalului* (1872) și un marxist convins, susținea de asemenea că, în Rusia, capitalismul era sortit să întâlnească niște obstacole de netrecut; nu avea posibilitatea de a cuceri piețe străine și își distrugea propria piață internă prin proletarizarea țărănimii și prin generarea unui șomaj de masă. Nevoile sociale ale Rusiei nu puteau fi soluționate decât printr-un sistem „popular" în care mijloacele de producție aparțineau

producătorilor. În loc de a fi distrusă, obștea sătească trebuia convinsă să adopte tehnologii moderne și să devină astfel temelia societății socialiste.

Economiștilor narodnici nu le păsa de libertățile politice și de constituție mai mult decât majorității narodnicilor, dar și-au ridicat împotrivă întreaga opinie radicală atunci când au prezentat un program de reforme prin care Rusia putea fi salvată sub oblăduirea țarului. Totuși, ei au pus prin aceasta noi probleme pe care literatura marxistă trebuia să le rezolve. În anii '90, problema pieței era una dintre cele mai discutate în cercurile marxiste. Pentru a dovedi că narodnicii nu aveau dreptate, trebuia dovedit că sistemul capitalist rusesc era capabil să creeze o piață suficientă pentru a se putea dezvolta. Această problemă a fost abordată de toți autorii marxiști importanți, inclusiv de Struve, Tugan-Baranovsky, Plehanov, Lenin și Bulgakov.

Aproape imediat după debutul său la jumătarea anilor '70, Zemlia i Volia s-a confruntat cu dilema de a se concentra asupra luptei politice sau asupra propagandei socialiste.

Primul obiectiv ar fi însemnat, în practică, o luptă pentru libertăți constituționale și pentru liberalizarea Rusiei pe căi occidentale; dar narodnicii aveau aici o dificultate legată de faptul că această luptă părea incompatibilă cu idealurile lor socialiste. Dacă Rusia ar fi adoptat un sistem liberal și parlamentar, posibilitatea apariției socialismului s-ar fi amânat pe termen nedefinit, pentru că era greu de prevăzut un moment în care socialismul ar fi triumfat pe baza reprezentării populare. Adepții ideologiei narodniciste tradiționale preferau, de aceea, o politică a propagandei și educației revoluționare, opunându-se atât ideii unei alianțe cu liberalii (care erau oricum rari în acel moment), cât și încercării de a prelua puterea prin forță revoluționară. La scurtă vreme, în 1879, organizația avea să se despartă în două grupări. Adepții luptei politice au alcătuit partidul Voința Populară (Narodnaia Volia), care avea un program de acțiune teroristă, în timp ce adversarii lor au format un grup numit Împărțeala Neagră (Ciornîi Peredel), care să continue propaganda pentru împărțirea marilor domenii țărănimii. Spre deosebire de idealurile abstracte ale socialismului, acest program era menit să atragă populația rurală, iar membrii grupului au rămas, prin aceasta, credincioși tradiției narodniciste de a se concentra asupra problemelor înțelese de popor. Narodnaia Volia, o mică organizație de teroriști devotați și curajoși până la fanatism, a lăsat în urma sa legenda lui A.I. Jeliabov și a Sofiei Perovskaia, care au organizat asasinarea lui Alexandru al II-lea. Organizația nu a

produs nicio lucrare teoretică semnificativă; propagandistul ei de frunte a fost Lev Tihomirov (1852–1923), care, mai târziu, și-a repudiat convingerile revoluționare și a devenit ultrareacționar și monarhist. Jeliabov și Perovskaia au fost spânzurați după asasinarea țarului, pe 1 martie 1881; Jeliabov a declarat în fața curții că luptase pentru dreptate în numele lui Hristos și a sărutat crucea înainte de execuție.

În timp ce membrii grupului Narodnaia Volia considerau că cea dintâi sarcină revoluționară era aceea de a lupta împotriva statului, a cărui distrugere ar elimina orice obstacol în calea eliberării sociale, adepții apolitici ai Împărțelii Negre se opuneau ideii blanquiste a preluării puterii fără participarea maselor. Represiunile care au urmat asasinării țarului au distrus complet mișcarea narodnicistă clandestină, sub ambele ei forme. Dacă eroii grupării Narodnaia Volia au devenit o legendă revoluționară, mișcarea Ciornîi Peredel a produs primul ideolog remarcabil al marxismului rus, în persoana lui G.V. Plehanov.

XIV

PLEHANOV ȘI CODIFICAREA MARXISMULUI

Rolul lui Plehanov în istoria marxismului și în răspândirea doctrinei marxiste poate fi considerat la fel de important precum cel al lui Kautsky. Plehanov este, de obicei, numit, pe bună dreptate, părintele marxismului în Rusia. Mulți narodnici l-au citit pe Marx și au fost influențați de el, dar Plehanov a fost primul rus care a adoptat marxismul ca pe o concepție despre lume autosuficientă și integrală, care cuprinde toate problemele filosofice și toate teoriile sociale și oferă un ghid perfect pentru acțiunea politică. Toți marxiștii ruși din generația lui Lenin erau, fără excepție, discipolii lui Plehanov și recunoșteau acest fapt. În plus, scrierile sale erau influente mult dincolo de granițele Rusiei. Plehanov nu era un teoretician original și nici nu avea această intenție; el încerca să rămână credincios doctrinei, așa cum o înțelesese, și să o apere împotriva tuturor celor care ar fi putut să o amenințe. Era un scriitor talentat, cu o bună cunoaștere a istoriei, a literaturii universale și a gândirii sociale, deși era mai puțin familiarizat cu filosofia pură. Era, de asemenea, un excelent publicist și propagator al doctrinei marxiste. Avea o minte foarte dogmatică și atrasă de schematizări atotcuprinzătoare. A făcut probabil mai mult decât oricine altcineva pentru a reduce marxismul la o formă catehetică; a scris primele lucrări care pot fi numite manuale de marxism și care au și fost folosite ca atare. Rolul său major în istoria rusă este cu atât mai uimitor cu cât și-a petrecut întreaga existență de marxist ca emigrant, menținând legătura cu problemele rusești cu ajutorul periodicelor și al conversațiilor cu prietenii; a scris despre misiunea proletariatului rus fără a avea niciun contact cu muncitorii ruși. Cu toate acestea, el a fost instigatorul real al mișcării marxiste în Rusia și, prin urmare, al social-democrației rusești.

1. Originile ortodoxiei marxiste în Rusia

Gheorghi Valentinovici Plehanov (1856–1918), fiul unui proprietar de pământ, s-a născut la Gudalovka în provincia Tambov, în Rusia Centrală. A urmat Școala de Cadeți la Voronej și în 1873 s-a înscris la Academia Militară Constantină din Sankt-Petersburg. A abandonat însă cariera militară după câteva luni și, în 1874, s-a înscris la Institutul de Minerit. Pierzându-și interesul pentru studiu, a fost exmatriculat după doi ani. În acest timp, a devorat scrierile lui Cernîșevski și ale altor autori radicali și a întâlnit mai mulți revoluționari, printre care și pe Pavel Akselrod și Lev Deutsch, care aveau să devină cei mai apropiați colaboratori și prieteni ai săi. La vremea respectivă, cei doi erau narodnici din grupul adepților lui Bakunin. Plehanov a fost unul dintre fondatorii publicației Zemlia i Volia, iar, în 1876, a fost coorganizatorul și oratorul principal al unei demonstrații din Sankt-Petersburg împotriva persecuției politice din Rusia. A fugit la Berlin pentru a scăpa de arestare și a revenit în Rusia la mijlocul anului 1877 pentru a-și începe activitatea de revoluționar de profesie. A lucrat o vreme la Saratov, unde a organizat acțiuni de propagandă antițaristă și grupuri revoluționare și a compus manifeste și apeluri în spiritul lui Bakunin. În acea perioadă, împărtășea disprețul narodnicilor pentru acțiunea politică ce viza reformele liberale și constituționale, dar se opunea actelor teroriste individuale, considerându-le ineficiente și neconforme cu cultul poporului. Era, în această privință, un narodnicist „clasic", iar atunci când s-a ajuns la momentul rupturii, în 1879, s-a declarat împotriva teroriștilor și a devenit liderul grupului Împărțeala Neagră, care se concentra asupra propagandei în rândul poporului, având convingerea că numai o mișcare de masă a muncitorilor și a țăranilor ar putea aduce libertatea în Rusia. Aceste activități erau însă executate doar de o mână de conspiratori și aveau să fie în curând oprite de represiunea poliției. Grupul mai părea încă să supraviețuiască la începutul anului 1880, dar în cursul acelui an membrii săi marcanți – Plehanov, Deutsch și Vera Zasulici – au fost obligați să fugă în străinătate.

Plehanov, care nu avea să revadă Rusia până în 1917, s-a stabilit la Geneva. În primii doi ani petrecuți aici s-a convertit la marxism, ceea ce nu înseamnă că acesta îi fusese înainte cu totul străin; ca mulți alți narodnici, era familiarizat cu doctrina marxistă și accepta multe dintre principiile sale. Dintre articolele

pe care le-a scris ca narodnic, putem deduce că subscria la doctrina materialismului istoric și nu era de acord cu „sociologia subiectivă“, dar era de părere că dependența generală a sistemelor politice și ideologice de baza economică era compatibilă cu ideea că Rusia ar fi putut, datorită circumstanțelor sale istorice speciale, să evite calea dezvoltării occidentale. În acord cu filosofia socială a lui Bakunin, Plehanov argumenta în termeni marxiști împotriva unui plan de luptă politică pentru liberalizare în Rusia; dat fiind că dezvoltarea socială depindea în ultimă instanță de baza economică, scopul trebuia să fie o revoluție socială, și nu una politică, deci nu schimbări în cadrul suprastructurii, ci o transformare a sistemului economic al țării. Convertirea lui Plehanov la marxism nu însemna că ajunsese să creadă în primatul condițiilor economice, opus „ideilor“, sau într-un materialism care se opunea religiei (își pierduse credința religioasă încă din prima tinerețe); convertirea consta în faptul că adoptase trei concluzii de bază privitoare la condițiile rusești, care nu erau compatibile cu ideologia narodnicistă. Acestea erau: în primul rând, socialismul trebuia să fie precedat de o revoluție politică de tip liberal-democratic; în al doilea rând, Rusia trebuia să treacă printr-o fază capitalistă înainte de a fi pregătită pentru transformarea socialistă; în al treilea rând, această transformare trebuie realizată de proletariatul industrial, și nu de „popor“ în general și cu atât mai puțin de țărănime. Pe scurt, acceptarea marxismului însemna la Plehanov mai curând o schimbare a ideilor sale despre strategia politică decât o modificare radicală a concepției sale despre lume.

După ce a adoptat marxismul, Plehanov i-a rămas credincios întreaga viață. Și-a modificat, într-o anumită măsură, poziția față de anumite probleme legate de tactica social-democrată din Rusia (deși, de multe ori, fără să-și dea prea bine seama de acest lucru), dar marxismul i-a oferit satisfacția intelectuală a unui sistem care nu lăsa nimic la voia întâmplării și care îi permitea să creadă în regularitățile de fier ale istoriei și să prevadă „în principiu“ toate evenimentele viitoare. După ce a dobândit încrederea în acest sistem atotcuprinzător, Plehanov nu și-a mai schimbat opiniile asupra chestiunii teoretice, repetând la nesfârșit aceleași adevăruri și aducând, în cel mai bun caz, noi exemple sau aplicând vechile adevăruri dogmatice la probleme inedite.

La Geneva, unde era urmărit de necazuri financiare (primea ajutor din partea lui Lavrov și, ulterior, avea să trăiască mai mult din scrierile sale și din prelegeri ocazionale), Plehanov a încercat o vreme să-și continue activitățile narodniciste; a publicat două

numere ale unei reviste și a luat contact cu ceea ce mai rămăsese din organizație în Rusia. Eforturile sale au fost totuși zadarnice, atât din cauza slăbiciunii organizației, cât și din cauză că membrii săi și-au schimbat opiniile în direcția social-democrației.

După ce se autoconvinsese că lupta pentru libertățile democratice era cea mai stringentă necesitate în Rusia, că regimul politic în care trăiau clasele exploatate nu era o chestiune insignifiantă și că o schimbare de la absolutism la democrația burgheză nu însemna, cum susțineau narodnicii, doar înlocuirea unui exploatator cu altul, Plehanov trebuia să se confrunte cu problema relației dintre mișcarea muncitorească și burghezie. În perioada sa narodnicistă susținuse că lupta pentru libertățile politice era problema burgheziei și că dacă mișcarea revoluționară ar fi participat efectiv la această luptă nu ar fi făcut decât să scoată castanele din foc pentru propriii săi exploatatori. Dar, după ce decisese că lupta pentru democrație era esențială pentru viitorul socialismului, Plehanov trebuia să țină cont de felul cum putea fi justificată, în contextul acestei lupte comune, alianța dintre cele două clase fundamental ostile, burghezia și proletariatul. Problema avea să rămână principala sa preocupare pentru câțiva ani.

În 1883, o mână de emigranți convertiți la marxism au format Grupul pentru Emanciparea Muncii, prima organizație social-democrată rusă, în sens occidental. Aceasta nu a devenit niciodată un adevărat partid politic și era alcătuită în realitate doar din membrii săi fondatori: Plehanov, Deutsch, Vera Zasulici și Akselrod, care li s-a alăturat în exil; totuși, în primii doi ani de existență, organizația a creat bazele ideologice ale social-democrației ruse. Acest lucru a fost posibil în principal datorită celor două cărți scrise de Plehanov, *Socialismul și lupta politică* (1883) și *Dezacordurile dintre noi* (1885), care au marcat începutul rupturii dintre narodnicism și mișcarea social-revoluționară din Rusia. Plehanov afirma că narodniciștii nu aveau dreptate să-i învinuiască pe marxiști că, întrucât susțineau că socialismul este un produs al dezvoltării capitalismului, trebuiau să se alieze cu burghezia; legile istoriei nu pot fi schimbate nici prin îndemnuri, nici prin cele mai pure motive revoluționare. Cea dintâi sarcină era să descoperi în ce direcție era împinsă Rusia de necesitatea economică inevitabilă. Și era de acum limpede că obștea sătească era condamnată la dispariție și că nu putea constitui fundamentul organizării socialiste. Socialismul din Rusia, la fel ca acela din Occident, nu poate fi generat decât de contradicțiile interne ale economiei capitaliste care trebuiau să

se răspândească în curând în toată țara. După reformele lui Alexandru al II-lea, Rusia se angajase pe drumul către capitalism și economie monetară și acest fapt nu putea fi schimbat de visul unui „salt" de la economia naturală primitivă la comunism. Diferențierea capitalistă a țărănimii începuse deja și avea să continue, condamnând milioane de oameni la expropriere și proletarizare; pământul avea să se concentreze în mâinile unui număr tot mai mic de proprietari care vor îmbunătăți producția cu ajutorul tehnicilor moderne. Industria și transportul transformau inevitabil Rusia într-o țară capitalistă supusă legilor acumulării. Societatea era sortită să fie împărțită între burghezie și o armată crescândă a proletariatului, iar viitorul Rusiei avea să se decidă prin lupta dintre cele două clase.

Dezvoltarea capitalismului rus era însă încetinită de numeroasele rămășițe ale feudalismului și de autocrația politică. Burghezia era interesată de europenizarea Rusiei și de înlocuirea absolutismului cu instituții liberale. Nevoia cea mai mare a Rusiei nu era o revoluție socialistă, ci o revoluție politică burgheză care să înlăture obstacolele pe care le punea suprastructura de stat în calea dezvoltării libere a capitalismului. În ciuda speranțelor narodnicilor, această revoluție nu putea să coincidă cu cea socialistă, care presupunea un stadiu avansat al dezvoltării industriale și un proletariat înzestrat cu conștiință de clasă și bine organizat. Rusia trebuia să treacă printr-o fază capitalistă, care nu putea fi evitată și care trebuia chiar întâmpinată cu entuziasm. O revoluție burgheză era în totalitate în interesul proletariatului, care avea nevoie de o perioadă de libertate pentru a se organiza și pentru a-și spori puterea în vederea viitoarei revoluții socialiste.

Astfel, burghezia și proletariatul, deși clase fundamental antagoniste, aveau interesul comun de a susține schimbările democratice din Rusia. Dar – și aceasta este ceva extrem de important pentru strategia marxistă –, deși următoarea revoluție avea să fie una burgheză, nu rezulta că trebuia să fie înfăptuită de burghezie și nici chiar că trebuia condusă de aceasta. Burghezia rusească, slabă și lașă cum era, nu se va putea ridica la înălțimea misiunii sale și, astfel, revoluția burgheză va trebui să se desfășoare sub conducerea proletariatului. Acest argument avea să fie atacat foarte vehement de narodnici, care întrebau de ce ar trebui proletariatul să lupte pentru a deschide calea propriilor săi exploatatori. Plehanov le răspundea că acesta este un mod greșit de a pune problema. Proletariatul este interesat de dobândirea libertăților politice și de înlăturarea autocrației ca o precondiție a propriei sale victorii. Mai mult decât atât – și aceasta este a doua

trăsătură fundamentală a strategiei social-democrate –, în lupta împotriva absolutismului proletariatul nu trebuie să fie doar un instrument în mâinile burgheziei, ci o forță independentă, conștientă de interesele sale și de măsura în care ele coincid cu cele ale capitaliștilor și conștientă și că, pe măsură ce capitalismul își atinge obiectivele, antagonismul fundamental dintre proletariat și burghezie va deveni din ce în ce mai evident.

Experiența de zi cu zi nu le permite totuși muncitorilor să își dezvolte o conștiință socialistă și să fie pe deplin siguri de poziția lor de clasă. Misiunea *inteligheției* luminate este aceea de a acționa ca un ghid spiritual și politic și de a-i face conștienți de bătăliile care urmează. Proletariatul trebuie să învețe lecția revoluțiilor burgheze din Occident, unde, din cauză că lipseau conștiința de clasă și organizarea, muncitorii și-au vărsat sângele în mișcări revoluționare de pe urma cărora a profitat doar burghezia. Proletariatul rus poate evita aceasta dacă este impregnat de conștiința socialistă printr-o mișcare social-democrată organizată, dar nu poate fi evitată și situația în care, după o revoluție burgheză, clasa muncitoare nu va fi conducătoare, ci se va opune sistemului pentru a cărui instaurare a luptat. Pe scurt, Rusia trebuie să urmeze aceeași cale ca Occidentul, dar există motive să credem că, tocmai din cauza înapoierii sale, capitalismul va înflori și va decădea mai repede decât în Europa Occidentală. Prin adoptarea tehnologiilor avansate, prin învățarea din experiența altor țări și cu ajutorul unei baze teoretice deja existente, Rusia ar putea să scurteze ciclul de dezvoltare, dar nu va putea să-l evite cu totul. Între revoluția burgheză și cea socialistă trebuie să existe o perioadă de exploatare capitalistă. Mișcarea social-democrată ar trebui să profite de pe urma înfrângerilor și greșelilor proletariatului occidental pentru a evita aceleași greșeli și pentru a grăbi cursul evenimentelor.

În lumina acestor predicții și recomandări, întreaga ideologie narodnică este demascată ca o utopie reacționară. Narodnicii vor ca Rusia să se bucure de beneficiile dezvoltării industriale fără a suporta consecințele, care presupun proletarizarea țăranilor, concentrarea proprietății asupra pământului și declinul obștei sătești. Ei vor, de asemenea, un socialism fără precondițiile sale sociale, adică fără lupta de clasă dintre proletariat și burghezie și fără dezvoltarea socială, politică și tehnologică specifică societății capitaliste. Acestea sunt niște cerințe contradictorii în sine și contrare interpretării deterministe, științifice a fenomenelor

sociale, care demonstrează că legăturile dintre diferitele aspecte ale vieții sociale și fazele succesive ale dezvoltării țin de necesitatea obiectivă, independentă de voința umană.

Chiar dacă presupunem că o mână de revoluționari ar putea, printr-o întâmplare norocoasă, să pună mâna pe putere printr-un *coup d'état,* tot nu ar putea instaura un regim socialist în Rusia, întrucât capitalismul rusesc este insuficient dezvoltat. Rezultatul – cum scrie profetic Plehanov în *Dezacordurile dintre noi* – ar fi „un avort politic, în maniera vechiului imperiu chinez sau persan, o reînnoire a despotismului țarist pe baze comuniste".

În ambele lucrări menționate mai sus, Plehanov s-a dovedit un adept radical al occidentalizării, și a rămas astfel de-a lungul întregii sale vieți. Datorită acestor lucrări, social-democrația rusească a adoptat o ideologie „europeană", care reflecta convingerea că modelele dezvoltării occidentale descrise de Marx erau pe deplin aplicabile la cazul Rusiei. Ele au fost fundamentul strategiei socialiștilor ruși, care se concentrau pe o revoluție politică de tip liberal. Programul includea două elemente paradoxale: proletariatul trebuia să fie forța conducătoare a unei revoluții burgheze și sarcina *inteligheției* nonproletare era să-i inducă o conștiință revoluționară clasei muncitoare. Primul element nu intra în conflict cu doctrina lui Marx, dar lăsa deschisă problema cu care aveau să se confrunte socialiștii: dacă trebuie să existe o alianță cu celelalte clase în cadrul unei revoluții burgheze, ar trebui ca aliatul proletariatului să fie burghezia (așa cum părea natural) sau țărănimea ori, cel puțin, o parte a ei? Douăzeci de ani mai târziu, această dilemă a contribuit la despărțirea social-democraților ruși în două tabere. Cât despre a doua premisă, este discutabil în ce măsură este coerentă cu modelul marxist; dar nici această controversă nu avea să se declanșeze decât mai târziu.

2. Materialismul dialectic și materialismul istoric

Datorită credinței lor de nezdruncinat în legile imuabile ale dezvoltării sociale, Plehanov și grupul său au reușit să-și păstreze curajul și speranța pe parcursul deceniilor în care mișcarea revoluționară din Rusia se stinsese complet și reacțiunea părea să fi triumfat. Anii '80 au reprezentat o perioadă de descurajare și de declin politic. În această perioadă, Plehanov dobândise reputația de exponent principal al marxismului rus; lucrările sale pătrundeau în țară în număr redus, dar au ajuns la puținii oameni care, în anii '90, aveau să pună bazele mișcării social-democratice

în interiorul Rusiei. În 1889, Plehanov a fost expulzat din Elveția după explozia accidentală cauzată de un grup de teroriști ruși cu care nu avea, de altfel, nicio legătură; s-a mutat în Franța, dar a fost expulzat și de aici în 1894, pentru că atacase guvernul francez într-un discurs la congresul Internaționalei de la Zürich. A plecat la Londra, dar la scurtă vreme după aceea i s-a permis să se întoarcă la Geneva. La sfârșitul anului 1894, a publicat legal în Rusia, sub pseudonimul Beltov, o carte intitulată inițial *În apărarea materialismului*, dar redenumită (pentru a putea trece de cenzură) *Cu privire la dezvoltarea concepției moniste asupra istoriei.* Această lucrare cu un titlu inofensiv l-a consacrat pe Plehanov în Rusia ca pe autoritatea supremă în materie de doctrină marxistă și a fost mulți ani principala sursă din care credincioșii își extrăgeau cunoașterea fundamentelor sale filosofice. Lucrarea conținea aproape toate elementele pe care Plehanov avea să le reia mai târziu în numeroasele sale lucrări despre probleme filosofice și sociale. Pe lângă critica la adresa „sociologiei subiective", ilustrată în special de lucrările lui Mihailovski și Kareiev, și la adresa utopiei narodniciste a „căii separate" a Rusiei, lucrarea este o expunere sistematică a marxismului și a surselor sale teoretice; acestea din urmă sunt privite sub aspectul meritului lor în pregătirea drumului pentru o interpretare materialistă a istoriei, dar sunt semnalate și „erorile" și „inconsistențele" lor idealiste. În această privință, Plehanov l-a urmat și pe Engels, deși a creat și pe cont propriu un mare număr de stereotipuri care au devenit în timp monedă curentă în marxism.

După Plehanov, categoriile și curentele intelectuale fundamentale ale marxismului proveneau din următoarele surse, purificate de erorile și de contradicțiile lor.

În primul rând, materialismul secolului al XVIII-lea, în special cel francez al lui D'Holbach și Helvétius. Acest curent avea meritul de a fi explicat fenomenele spirituale în termeni materiali; distingea în percepția senzorială sursa întregii cunoașteri și susținea că ideile și sentimentele umane sunt create de mediul social. Concepția cădea totuși într-un cerc vicios atunci când interpreta schimbările din mediu ca pe un efect al influenței ideilor. Mai mult, nu ajungea la o viziune evoluționistă asupra istoriei; comitea eroarea „fatalismului" și nu cunoștea metoda dialectică.

În al doilea rând, filosofia germană clasică, în special Hegel. Și în această lucrare, la fel ca în altele scrise de Plehanov, cunoștințele despre Hegel sunt preluate în mare parte de la Engels: imaginea este mult prea simplificată și pare să se bazeze pe

o lectură fragmentară și superficială. Dialectica este prezentată ca o metodă de cercetare care ia în considerare toate fenomenele din punctul de vedere al dezvoltării și al interdependenței lor și care caută în fiecare formă de viață germenele propriei sale distrugeri și al transformării în opusul său; caută să descopere pretutindeni forțe aflate dincolo de ceea ce apare la prima vedere. Dezvoltarea conformă cu schema „triadică" nu este, totuși, esențială în doctrina lui Hegel. Dialectica percepe și salturile calitative din natură și societate care apar în urma acumulărilor cantitative. Dialectica este astfel privită de Plehanov și de Engels ca o metodă care poate fi abstrasă din filosofia hegeliană, detașată de metafizica idealistă și aplicată la o concepție materialistă despre lume. Un alt mare merit al lui Hegel este acela de a fi observat că istoria omenirii se supune unor legi independente de voința individuală; cu toate acestea, el crede că necesitatea istoriei are o natură spirituală și că, astfel, coincide „în final" cu libertatea. Marxismul transformă această concepție idealistă despre lume, arătând că necesitatea istorică își are sursa în condițiile materiale de viață și că libertatea constă în înțelegerea legilor istoriei și în faptul de a profita de acestea pentru a acționa în mod eficient.

În al treilea rând, socialismul utopic. Utopiștii au căutat modalități de reformare a societății, dar, în loc să studieze consecințele inevitabile și legile dezvoltării, au ridicat probleme de natură normativă, întrebând ce anume este bun sau dezirabil din punctul de vedere al cerințelor naturii umane. Prin aceasta, s-au condamnat singuri la sterilitate, pentru că simpla bunăvoință nu poate produce prin ea însăși schimbări sociale.

În al patrulea rând, istoricii francezi ai perioadei restaurației. Guizot, Thierry și Mignet au contribuit mult la interpretarea proceselor istorice ca pe niște lupte provocate de interesele materiale diferite ale claselor sociale și, în această privință, au deschis calea marxismului. Dar au rămas legați de filosofia idealistă a istoriei, punând în ultimă instanță conflictele sociale și formele de proprietate pe seama naturii umane neschimbătoare, deși postularea acestei naturi neschimbătoare nu poate în mod evident să explice formele istorice schimbătoare.

Deficiențele tuturor acestor teorii au fost în final remediate de filosofia lui Marx, pe care Plehanov o considera de o importanță egală cu revoluția copernicană sau cu darwinismul. Asemenea lui Copernic, Marx a pus bazele științelor sociale introducând ideea de necesitate în studiul fenomenelor sociale, o idee care stă la baza întregii gândiri științifice. (În filosofia istoriei a lui Hegel, necesitatea era doar o categorie logică. Plehanov nu explică,

totuși, în ce sens a introdus Copernic teoria necesității în științele naturii.) Dar comparația cu Darwin este mult mai semnificativă. Așa cum Darwin a explicat evoluția formelor de viață prin adaptarea speciilor la schimbările mediului (astfel înțelege Plehanov esența darwinismului), la fel a arătat și Marx că istoria umanității poate fi explicată prin relația omului cu natura exterioară și, mai ales, prin controlul său sporit asupra ei, datorat uneltelor. Monismul istoric al lui Marx se bazează pe premisa că „în ultimă instanță" toate schimbările istorice se datorează dezvoltării uneltelor și că abilitatea de a le produce determină natura speciei umane și legătura socială de cooperare. Obiecția că avansul tehnologic însuși ar depinde de efortul intelectual nu este validă, pentru că progresul intelectual este la rândul său dependent de progresul tehnologic; în acest mod, cauza și efectul se substituie mereu reciproc. În fiecare moment dat al istoriei, nivelul forțelor de producție determină nivelul intelectual al societății, ceea ce include invențiile tehnice, care fac producția încă și mai eficientă. Omul este în permanență transformat de circumstanțe exterioare și, în consecință, nu există o natură umană neschimbătoare.

La un anumit nivel al forțelor de producție apar relațiile de producție, care, la rândul lor, sunt baza instituțiilor politice, a psihologiei sociale și a formelor ideologice. Totuși, există în permanență o influență reciprocă: instituțiile politice afectează viața economică; economia și psihologia unei societăți sunt două fațete ale aceluiași proces, „producția vieții" sau lupta pentru existență, și ambele depind de nivelul tehnologiei. Atitudinile psihologice se adaptează la condițiile economice, dar, „pe de altă parte", conflictul tehnologiei cu relațiile de producție produce în cadrul psihologiei umane niște schimbări care precedă schimbările economice. De aceea, marxismului nu i se poate reproșa partizanatul, pentru că ține cont de întreaga varietate a reacțiilor reciproce din societate.

Condițiile economice sunt și sursa creațiilor ideologice, care includ știința, filosofia și arta. O formă de artă o poate într-adevăr influența pe alta, dar noțiunea de „influență" în sine nu explică nimic; oameni diferiți nu se pot influența unii pe alții din punct de vedere artistic decât dacă condițiile lor sociale sunt similare.

Istoria nu poate fi explicată prin rolul ieșit din comun al unor minți de excepție. Dimpotrivă, istoria explică apariția acestor

genii: un geniu este cineva care intuiește sensul relațiilor sociale incipiente mai devreme decât alți oameni și care exprimă într-o formă mai desăvârșită tendința unei anumite clase sociale.

Dat fiind că necesitatea care guvernează lumea este universală, libertatea, din punct de vedere marxist – la fel ca în filosofia lui Spinoza sau Hegel –, nu înseamnă să dispui de un soi de marjă de eroare în care cauzalitatea nu mai acționează, ci să fii capabil să controlezi natura prin înțelegerea legilor sale. Gradul acestui control sporește de-a lungul istoriei și am atins punctul în care putem prevedea „triumful final al minții asupra necesității, al rațiunii asupra orbirii legii"; aceasta se va întâmpla datorită faptului că oamenii au învățat să conducă procesele sociale asupra cărora nu aveau anterior nicio putere. (Plehanov nu explică cum ar putea mintea să „triumfe" în acest fel dacă activitatea sa este guvernată de o necesitate de fier, astfel încât puterea omului asupra naturii este determinată de natura însăși, într-un mod independent de ființele umane.)

Idei similare cu acestea sunt reluate ulterior în numeroasele articole, cărți și prelegeri ale lui Plehanov, dintre care multe au devenit lucrări clasice pentru educația marxistă, chiar și în afara Rusiei: de exemplu, *Problemele fundamentale ale marxismului* (1908), *Rolul personalității în istorie* (1898) și *Contribuții la istoria materialismului* (1896). Toate aceste lucrări teoretice sunt într-o anumită măsură niște polemici îndreptate împotriva celor pe care autorul îi privea în momentul respectiv ca pe cei mai periculoși dușmani ai integralității și coerenței doctrinei marxiste. Aceasta înseamnă că acești adversari erau fie familiarizați cu marxismul, fie doreau să-l reformeze sau să-l revizuiască „din interior"; după narodnici, au urmat revizioniștii germani, apoi neokantienii, apoi școala empiriocriticistă din Rusia.

Spre deosebire de majoritatea marxiștilor din Europa Occidentală, care nu vedeau nicio legătură logică între marxismul privit ca o teorie a dezvoltării sociale și vreo concepție anume asupra problemelor epistemologice sau metafizice (și Kautsky ajunsese în final să creadă că nu exista o asemenea legătură), Plehanov insista că marxismul este un corp teoretic complet și integral care abordează toate problemele importante ale filosofiei. „Materialismul dialectic" – se pare că Plehanov a fost primul care a folosit acest termen pentru a desemna întreaga filosofie marxistă – nu poate fi separat de „materialismul istoric", care era aplicarea acelorași principii și reguli de gândire la cercetarea fenomenelor sociale. Această insistență asupra caracterului integral al marxismului a fost moștenită de Lenin de la Plehanov

și a devenit o parte a ideologiei statului sovietic. Ea se bazează pe premisa că social-democrația nu poate fi neutră față de nicio problemă filosofică și că dispune de o concepție atotcuprinzătoare despre lume care nu poate fi adoptată parțial fără a-i deforma toate componentele. Filosofia marxistă, așa cum era prezentată de Plehanov, era o reluare, fără nicio încercare de analiză, a formulelor lui Engels, de regulă într-o formă exagerată. Materialismul se bazează pe afirmația pe care marxismul a adoptat-o de la Feuerbach, că Existența sau materia „este primordială" și că întreaga gândire este produsul Existenței. Totuși, materialismul dialectic se desparte de Feuerbach afirmând că subiectul uman nu înregistrează doar pasiv obiectele, ci ajunge să cunoască lumea în procesul acțiunii sale asupra ei. Aceasta nu înseamnă, spune Plehanov, că oamenii constituie sau contribuie la formarea obiectelor de care devin conștienți, ci doar că această cunoaștere a obiectelor „în ele însele" se produce în principal ca un rezultat al muncii, și nu al contemplației. Materialismul este o teorie incontestabilă, confirmată de știință, și toți criticii săi moderni – Croce, Schmidt, Bernstein – nu fac decât să repete argumente care au fost respinse de Feuerbach cu mult timp în urmă. Dialectica este teoria dezvoltării lumii cu toate interconexiunile, contradicțiile și „salturile" sale calitative, iar aceste lucruri sunt demonstrate de știința modernă, de pildă de teoria mutațiilor a lui De Vries (Plehanov nu explică în ce fel sunt pregătite mutațiile biologice de o acumulare de „schimbări cantitative"). Schimbările calitative se observă în transformarea apei în gheață sau în vapori, a crisalidei în fluture sau, în aritmetică, atunci când după cifra 9 facem un „salt" la numerele compuse din două cifre. Plehanov este plin de asemenea naivități, iar una dintre ele este ideea că toate „contradicțiile dialectice" sunt incompatibile cu logica formală, ceea ce amintește de afirmația filosofilor eleați că mișcarea este autocontradictorie, pentru că un corp în mișcare se află și în același timp nu se află într-un anumit loc. Așa cum starea de repaus este un caz particular al mișcării, logica formală este un caz particular al logicii dialectice și „se aplică" la realitatea privită ca fiind neschimbătoare. O revoluție politică este un exemplu de salt calitativ; contradicțiile dialectice includ lupta de clasă etc.

Toate aceste argumente, care aveau să devină o parte a canonului materialismului dialectic în Rusia, sunt dovada superficialității educației filosofice a lui Plehanov și a simplicității extreme a gândirii sale. În chestiunile legate de materialismul istoric dovedește o mai mare capacitate de analiză și o mai bună

cunoaștere a subiectului. Și aici este însă preocupat, mai întâi de toate, să-și păstreze credința monistă în „forțele de producție" privite ca o forță autosuficientă a istoriei. Totuși, urmându-l pe Engels, se opune afirmației că marxismul explică toate procesele istorice prin intermediul unui „factor unic", dat fiind că, așa cum susține Plehanov, toți „factorii" sunt doar niște abstracții metodologice; există în realitate numai un singur proces istoric și acesta este determinat „în ultimă instanță" de progresul tehnologic. Expresia „în ultimă instanță", cum explică Plehanov, înseamnă că într-o societate putem distinge „faze intermediare" în care forțele de producție determină diferite caracteristici ale vieții sociale: condițiile economice, sistemul politic, psihologia și ideologia. În plus, există întotdeauna factorul interacțiunii: suprastructura este determinată de bază, dar reacționează ulterior asupra ei; baza este constituită de cerințele forțelor de producție, dar și ea influențează, la rândul ei, aceste forțe ș.a.m.d.

Aceste idei nu pot fi prinse într-un ansamblu coerent. La fel ca alți marxiști din vremea lui, nici Plehanov nu poate explica cum poate fi împăcată credința în forțele de producție privite ca o cauză ultimă a evenimentelor cu teoria interacțiunii. Dacă „stadiile superioare" pot provoca schimbări în cele mai joase, nu este limpede ce mai rămâne din „monismul" istoric sau cum se mai poate spune că stadiile inferioare le condiționează „în ultimă instanță" pe cele superioare; dacă schimbările nu pot fi provocate în acest fel, atunci ce se mai înțelege prin „interacțiune"? De asemenea, nu este deloc clar cum se poate spune, de exemplu, că instituțiile politice, ideologiile și relațiile de proprietate sunt „simple abstracțiuni" folosite în argumentație, deși se face în același timp o distincție substanțială între „stadii", afirmând, în plus, că totul depinde de schimbări în cadrul forțelor de producție, ca și când, din anumite motive, acestea nu ar fi niște „factori" la fel ca oricare alții. În *Problemele fundamentale ale marxismului*, Plehanov adaugă că forțele de producție sunt determinate de condițiile geografice, astfel încât se pare că, în ciuda a ceea ce a afirmat în alte lucrări, acestea sunt cauzele reale și ultime ale istoriei. Este limpede că Plehanov, la fel ca alți marxiști, vrea să-și păstreze credința într-un principiu unic care să explice întreaga istorie și să nu împărtășească opinia simțului comun conform căreia evenimentele se datorează, în general, unei varietăți de cauze concurente. De aici provin și numeroasele sale rezerve menite să atenueze rigoarea explicației „moniste", dar care, de fapt, distrug această explicație, tot așa cum expresia vagă „în ultimă instanță" își pierde sensul atunci când ne referim și la

„interacțiune“. Suntem, de fapt, retrimiși la concepția împărtășită de simțul comun, potrivit căreia evenimentele importante sunt generate de o multitudine de forțe a căror pondere relativă nu poate fi calculată, care includ, desigur, nivelul tehnologic al unei societăți, structura de clasă sau sistemul politic. Dar această interpretare nu are nimic specific marxist și nu poate fi, de aceea, rostită de adevărații credincioși.

Plehanov, asemenea lui Kautsky, este convins și de faptul că procesele sociale pot fi studiate în chip tot atât de obiectiv ca fenomenele naturale, dat fiind că istoria umanității se supune unor legi universale ale schimbării – evoluție, contradicție, salturi calitative – întocmai ca formațiunile geologice. În acest punct, el răspunde criticii lui Stammler conform căreia marxiștii ignoră caracterul teleologic al comportamentului uman și că atunci când îndeamnă omenirea să coopereze cu ceea ce ei pretind a fi progresul inevitabil este ca și când ar cere ajutorul pentru o eclipsă de soare care se va produce oricum, fără ajutorul omului. Această critică este neîntemeiată, spune Plehanov, pentru că marxiștii recunosc că printre circumstanțele necesare anumitor procese se numără și acțiunile îndreptate spre un scop ale indivizilor, sentimentele, pasiunile și dorințele lor; ei susțin totuși că asemenea sentimente si dorinte sunt determinate în mod necesar de forțele de producție și de condițiile sociale pe care le produc aceste forțe. Plehanov pare însă să rateze miza obiecției lui Stammler, la fel cum a făcut și Kautsky în cazul lui Bauer. Una este să reflectezi la istoria trecută, în care sentimentele umane, dorințele și scopurile par să fie doar niște factori psihologici și sociali care contribuie la constituirea unui curs al evenimentelor, și cu totul altceva să evaluezi contribuția proprie a cuiva la niște procese despre ale căror rezultate viitoare crezi că sunt determinate de forțe istorice irezistibile. Dacă un individ reflectează asupra scopurilor spre care tinde sau asupra rațiunii de a lua parte la o anumită mișcare socială, afirmația că scopurile sale, oricare ar fi ele, sunt determinate irevocabil de forțele de producție nu-l va ajuta să se hotărască în niciun caz mai mult decât l-ar ajuta afirmația că anumite rezultate ale procesului istoric sunt inevitabile. Plehanov afirmă că, dacă te alături unei mișcări sociale pe care o consideri istoric necesară și, în mod cert, victorioasă, îți vei privi propria acțiune ca pe o verigă indispensabilă în cadrul acestui proces necesar. Dar aceasta nu oferă un răspuns pentru Stammler; opinia că o mișcare va învinge nu este în sine un argument pentru a te alătura ei, cu excepția situației în care cineva vrea cu orice preț să fie de partea celor care

câștigă. Acest punct de vedere, propriu oportunistului care privește lucrurile pe termen lung, este desigur o cale posibilă, dar nu este cea pe care o are în vedere Plehanov și nici nu răspunde întrebării cu privire la temeiurile morale care susțin alăturarea de o mișcare despre care se știe sigur că va învinge. Dacă nu există asemenea temeiuri, atunci nu există niciun motiv pentru a te alătura mișcării, iar dacă există, atunci ele trebuie să provină dintr-o altă sursă decât „legile istorice". Aceasta era obiecția neokantiană pe care Plehanov nu a reușit să o înțeleagă. El se percepea ca o verigă necesară în procesul schimbării socialiste, presupunând că aceasta n-ar fi putut avea loc fără el, ceea ce poate fi adevărat în cazul său, dar intră în conflict cu propriile sale principii despre rolul istoric al individului și nu explică nici de ce el sau oricine altcineva ar fi trebuit să-și asume rolul de verigă necesară.

Pentru a rezuma caracteristicile scrierilor teoretice ale lui Plehanov, putem spune că sunt marcate de următoarele trăsături: o convingere absolută cu privire la necesitatea istorică; negarea oricărei distincții elementare între cercetarea naturii și cea a societății; credința că materialismul istoric este o „aplicare" a regulilor materialismului dialectic și insistența de a trata aceste două domenii ca pe părțile componente ale unui întreg singular și indivizibil; insistența asupra caracterului integral al marxismului, ca o concepție social-democrată despre lume și credința că social-democrația ca atare trebuie să dețină o doctrină filosofică proprie; accentul puternic pe importanța tradiției filosofice în geneza marxismului.

Plehanov a fost unul dintre principalii fondatori ai acelui stil de scriere marxistă pe care Lenin l-a adoptat într-o formă și mai simplificată și care amintește de polemicile unei secte religioase. După ce s-a autoconvins, în urma convertirii sale la marxism, că acesta furniza răspunsuri la toate problemele filosofiei și dezvoltării sociale, Plehanov nu a mai scris niciodată ca un om care căuta o soluție la o problemă teoretică, ci ca un adept care apăra o doctrină instituționalizată. El recurge la orice argument care îi este la îndemână nu în scopul de a urma discuția în orice direcție ar merge, ci de a-și doborî adversarul la pământ. Își ia în derâdere toți oponenții care invocă o autoritate științifică (fiindcă marxismul nu se înclină în fața niciunei alte autorități în afară de el însuși), dar citează orice autoritate care îi servește pe moment, indiferent dacă știe ceva din domeniul aflat în discuție, astfel încât cade mereu în eroare factuală. Acumulează exemple care confirmă „legile dialecticii" sau ale materialismului istoric fără a

sesiza ce prăpastie uriașă există între o mulțime de exemple din cele mai banale (apa transformată în abur, mutațiile biologice etc.) și principiul general pe care se presupune că îl ilustrează, de exemplu acela că toate procesele constau într-o acumulare cantitativă care culminează într-un salt calitativ. Nu observă că, deși este simplu să găsești exemple de trăsături culturale particulare datorate nivelului tehnic al unei societăți sau de trăsături ideologice datorate luptei de clasă, este la fel de simplu să găsești exemple care susțin contrariul, de pildă că dezvoltarea tehnologică se datorează instituțiilor politice sau că instituțiile politice sunt îndatorate tradițiilor ideologice. Asemenea exemple nu demonstrează, totuși, nicio teorie generală a istoriosofiei dincolo de formulele vagi de tipul „pe de o parte", anumite circumstanțe explică anumite lucruri, deși, „pe de altă parte", procesul poate decurge și în sens contrar.

3. Estetica marxistă

În scrierile și prelegerile lui Plehanov se dedică mult spațiu examinării artei din punctul de vedere al materialismului istoric. Plehanov a fost un pionier în acest domeniu, alături de Mehring și Lafargue. Era mai familiarizat cu istoria artei decât cu filosofia și putea să-și susțină argumentele cu exemple din diferite epoci. Totuși, și aici există o prăpastie între observațiile sale, de multe ori pertinente, despre dependența activității artistice de condițiile tehnice și conflictele sociale și teza sa generală, după care „viața artistică a națiunilor civilizate nu este mai puțin supusă necesității decât cea a popoarelor primitive. Singura diferență este aceea că, la națiunile civilizate, arta nu mai depinde în mod direct de tehnică și de mijloacele de producție" (*Scrisori fără destinatar*, 1899–1900). Plehanov se folosește de relatările diverșilor etnografi pentru a arăta că, în societățile primitive, arta este legată de muncă fie în sensul imitației (ca în dansurile de grup, despre care afirmă că mimează „plăcerea" de a munci), fie în sensul de a-i oferi o susținere (de exemplu, ritmul muzical), fie prin asocierea cu valori ca bogăția sau sănătatea fizică atunci când simbolurile care produc o asemenea asociere ajung să fie privite ca frumoase. Pe de altă parte, în societățile împărțite în clase arta depinde numai indirect de forțele de producție, dat fiind că „exprimă" ideile, sentimentele și gândurile uneia sau alteia dintre clase. Comedia franceză din secolul al XVIII-lea exprima nemulțumirea populară față de ordinea existentă, tragedia clasică exprima idealurile curții și ale aristocrației ș.a.m.d. Plehanov nu reușește să

observe că aceste explicații nu sunt specific marxiste. Efectul intereselor de clasă și al schimbărilor sociale asupra genurilor literare sau stilurilor de pictură era cunoscut de numeroși istorici și critici nemarxiști, între care se numără și unii pe care chiar Plehanov îi citează, ca Guizot, Taine și Brunetière. Ceea ce este tipic pentru marxism nu este recunoașterea acestor influențe, ci afirmația că ele explică întreaga creație artistică și că există o legătură necesară între starea relațiilor de clasă dintr-o societate dată și produsele sale artistice. Dacă această afirmație ar fi luată în serios, ar trebui să presupunem că o minte suficient de pătrunzătoare ar putea extrage întreaga artă și literatură din situația economică: de exemplu, cineva ar putea să scrie operele lui Shakespeare dacă ar fi un cunoscător destul de bun al economiei Angliei elisabetane. Plehanov nu afirmă, desigur, ceva atât de absurd, dar nu observă că ar fi o consecință firească a teoriei sale. El încearcă mereu să demonstreze că activitatea artistică este determinată de valorile de clasă și că valoarea unei opere de artă ar trebui judecată după conținutul său, care poate fi exprimat și într-un limbaj nonartistic; în același timp, dorește să păstreze distincția dintre conținutul ideologic și forma de expresie artistică. În acest punct, suntem salvați din nou de formula magică:

> În ultimă instanță, valoarea unei opere de artă este dată de importanța specifică a subiectului ei. (*Arta și viața socială*, 1912)

A cunoaște geneza unei opere de artă înseamnă, așadar, a cunoaște criteriile valorii sale artistice; ele nu sunt absolute, pentru că totul se schimbă, dar sunt obiective, adică putem afirma cu certitudine ce este și ce nu este frumos în condițiile în care a fost produsă fiecare operă. Opera trebuie judecată prin corespondența dintre „idee“ și „formă“; cu cât acestea se suprapun mai mult, cu atât opera este mai reușită. Dar, pentru a putea judeca în acest fel, ar trebui să știm, independent de opera de artă concretă, ce „forme“ sunt mai potrivite pentru a exprima ideea dată, dar Plehanov nu ne spune nimic despre felul în care putem dobândi această cunoaștere. Și aceasta nu este totul. Nu este suficient, adaugă el, ca forma să corespundă ideii; pentru ca opera să fie frumoasă, trebuie ca ideea să fie una „adevărată“. Putem remarca aici în ce măsură a dezvoltat Plehanov premisele fundamentale a ceea ce avea să fie numit „realism socialist“, în parte din proprie inițiativă, în parte sub influența lui Cernîșevski. Nu înseamnă că preferințele proprii ale lui Plehanov se bazau pe asemenea criterii și nici că el atribuia o valoare artistică numai

operelor care „exprimau“ idei în care credea; dimpotrivă, gusturile sale erau cele ale oamenilor cei mai educați din vremea sa, incluzând însă aversiunea față de noile curente din pictură. Dar teoria sa punea bazele măsurării valorii artistice în funcție de utilitatea politică.

Plehanov credea că sloganul „artă pentru artă“ și ideea că principala sarcină a unei opere de artă era să producă valori artistice privite ca scopuri în sine erau efectul necesar al unui anumit tip de situație socială, cea în care artistul se simțea izolat de societate. Aceasta era, în opinia lui, starea de fapt de la cumpăna secolelor. Impresionismul și cubismul erau semne ale decadenței burgheze: cel dintâi era superficial și nu privea dincolo de „învelișul exterior“ al fenomenelor, iar cel din urmă era „un nonsens ridicat la puterea a treia“. Același lucru era valabil și pentru literatura simbolistă din Rusia și din străinătate, de exemplu Merejkovski, Zinaida Gippius și Przybyszewski. Plehanov scria într-un pasaj emblematic:

> Să presupunem că artistul vrea să picteze o „Femeie în rochie albastră“. Dacă ceea ce pictează seamănă cu subiectul său, vom spune că este un tablou bun. Dacă, însă, tot ceea ce vedem pe pânză sunt câteva imagini stereometrice aruncate ici și colo într-o manieră mai mult sau mai puțin primitivă, cu straturi mai mult sau mai puțin diluate de vopsea albastră, putem să numim lucrarea oricum, dar nu un tablou reușit. (*Ibidem*)

Desigur, această naivitate nu are nimic surprinzător. Se știe că, după o anumită vârstă, oamenii nu mai pot aprecia noi forme artistice, care sunt mult prea diferite de cele cu care erau familiarizați în tinerețe, și le resping ca extravagante și nefirești. Dar Plehanov nu privește aceste judecăți doar ca pe expresia propriului său gust artistic, ci ca pe consecința logică inevitabilă a teoriei marxiste despre societate și, deci, ca pe niște afirmații „științifice“. Din acest punct de vedere, influența scrierilor sale, care practic au creat canoanele gustului estetic sovietic, a fost deplorabilă, deși el credea sincer în libertatea creatoare a artistului și știa cât de inexpresivă era arta realizată sub constrângere, pentru a-i mulțumi pe stăpânii politici sau pentru a prezenta lumea așa cum ar trebui să fie, și nu cum este de fapt (a se vedea și critica sa la *Mama* lui Gorki).

4. Lupta împotriva revizionismului

Ca un efect al industrializării rapide și al marii foamete din 1891–1892, deceniul nouă a fost martorul unei renașteri a

activității politice în Rusia; marxismul și ideologia social-democrată au devenit subiectul unor ample dezbateri publice. Într-o anumită măsură, aceasta era și o victorie a lui Plehanov în calitatea sa de exponent de frunte al doctrinei; dar grupările social-democrate mai mari sau mai mici care apăreau în orașe produceau noi lideri și teoreticieni care, deși îl respectau pe Plehanov ca pe un dascăl, nu erau dispuși să asculte orbește de sfaturile lui în activitatea politică. El nu era deloc încântat de această opoziție și pretindea autoritatea absolută în toate chestiunile legate de doctrina și de politica socialistă din Rusia. Această stare de fapt a creat uneori situații tensionate, cea mai cunoscută dintre ele fiind dezamăgirea lui Lenin la întâlnirea cu maestrul, din 1900.

La sfârșitul anilor '90, cea mai mare parte a energiei lui Plehanov era absorbită de controversele cu Bernstein și cu neokantienii. El a fost primul care a lansat un atac frontal la adresa lui Bernstein și a fost, alături de Rosa Luxemburg, cel mai intransigent critic al revizionismului; niciun social-democrat german nu-i egala în virulență pe acești doi emigranți din Europa de Est. Totuși, spre deosebire de Rosa Luxemburg, el și-a direcționat atacurile împotriva bazelor filosofice ale revizionismului, pe care, spre deosebire de majoritatea criticilor, le privea ca pe un obiect de dispută de prim rang. El privea kantianismul ca pe o încercare de a induce o mentalitate burgheză în tabăra social-democraților; susținea de la bun început că oamenii nu pot cunoaște „lucruri în sine" și că noțiunea lasă loc pentru credința religioasă, care a fost întotdeauna un instrument de aservire a claselor oprimate. În al doilea rând, în concordanță cu teoria progresului infinit, kantienii priveau socialismul ca pe un ideal care poate fi aproximat gradual, fără a fi niciodată atins în mod deplin. Ei au creat astfel un fundament filosofic pentru reformism și oportunism, abandonând socialismul ca ideal de atins și revoluția ca mijloc de a-l înfăptui. În același timp, Plehanov a atacat analizele schimbărilor din societatea capitalistă de care Bernstein se folosise pentru a-și justifica ruptura de marxismul revoluționar. Deși clasa de mijloc reprezenta o proporție crescândă în ansamblul populației, iar starea proletariatului se îmbunătățea în termeni absoluți, aceasta nu slăbea teoria marxistă a intensificării antagonismului de clasă. Salariile puteau crește, dar inegalitățile sociale sporeau și mai mult (prin sărăcirea relativă a proletariatului). Dacă mentalitatea sindicalistă se răspândea în rândul muncitorilor, acest fapt nu se datora situației de clasă, ci conducătorilor oportuniști. În această

privință, argumentele lui Plehanov erau similare cu cele ale Rosei Luxemburg și Lenin. Doctrina ne învață că muncitorimea este, prin natura lucrurilor, o clasă revoluționară; dacă empirismul superficial nu pare să confirme ideea, aceasta nu se poate datora vreunei schimbări a situației de clasă a muncitorilor, ci doar mașinațiunilor rebelilor din rândurile liderilor de partid și de sindicat.

Cealaltă țintă favorită a lui Plehanov era „economismul" rusesc, pe care îl privea ca pe o variantă a revizionismului lui Bernstein. Unii dintre susținătorii acestuia doreau să fie loiali, cel puțin, „scopului final" al social-democrației, dar, conform tradiției narodniciste, atitudinea lor față de muncitori era limitată la probleme practice imediate cum ar fi revendicările economice, neglijând munca politică, lupta pentru libertăți constituționale și cultivarea unei conștiințe socialiste în rândul proletariatului. „Economiștii" nu aveau încredere în ideea că intelectualii ar trebui să conducă mișcarea clasei muncitoare; ei credeau că mișcarea ar trebui să fie alcătuită din muncitori, și nu să fie muncitorească doar prin nume și ideologie, și susțineau că aceasta era ideea lui Marx însuși, care susținuse că proletariatul nu se poate elibera decât prin propriile sale eforturi. Emigranții ce reprezentau poziția „economistă" erau S.N. Prokopovici și soția sa, E.D. Kuskova, dar și în Rusia ei s-au bucurat o vreme de o superioritate față de social-democrația ortodoxă; din 1897, această poziție era exprimată în principal în ziarul ilegal Raboceaia Mîsl (Gândul Muncitorilor).

Plehanov i-a atacat pe economiști cu argumente similare celor pe care le folosise împotriva narodnicismului. Numai socialismul, privit ca un scop final, dădea sens luptei pentru reforme și câștiguri economice imediate proletariatului. O campanie care se limita la aceste obiective parțiale și care nu putea deveni, din acest motiv, o mișcare proletară amplă nu era o luptă pentru social-democrație și a o privi ca pe o adevărată mișcare muncitorească însemna să abandonezi marxismul. Ceea ce cerea marxismul în condițiile din Rusia era lupta pentru libertăți democratice care să ofere un cadru pentru bătălia finală și să subordoneze revendicările economice luptei politice pentru socialism. Dacă „economiștii" pretindeau că reprezintă adevărata conștiință a clasei muncitoare ruse, atunci, la fel ca în cazul reformismului german, era vina lor că această conștiință nu evolua într-o direcție socialistă.

Plehanov a atacat astfel revizionismul și economismul de pe poziția ortodoxiei care nu acceptă niciun compromis. Timp de

câțiva ani, el și Lenin au fost aliați politici, dar disputa cu privire la editarea Iskrei, deși a pornit inițial de la pretenția personală a lui Plehanov la supremația asupra social-democraților din diaspora, a fost cauzată și de faptul că îl considera pe Lenin mult prea conciliant față de economiști și „marxiștii legaliști". În dezacordul legat de programul partidului schițat în 1902, nu existau diferențe notabile între cei doi; Lenin voia să facă proiectul de program al lui Plehanov mai precis și mai puțin abstract, dar nu a obiectat față de premisele sale fundamentale. La congresul de la Bruxelles și Londra din vara lui 1903, când partidul s-a rupt între bolșevici și menșevici, Plehanov i-a luat partea lui Lenin în ce privește organizarea centralistă și în disputa asupra celebrului paragraf I din Reguli, care, la propunerea lui Lenin, definea membrul de partid ca pe cineva care a participat personal la munca organizației de partid, obiectivul fiind acela de a crea un partid al „revoluționarilor de profesie". La același congres, replicând unui delegat care ridicase problema valorii absolute a principiilor democratice, Plehanov a rostit un discurs celebru în care a declarat că suprema lege a revoluționarilor este cauza revoluției, iar în situația în care aceasta ar cere abandonarea oricărui principiu democratic, cum ar fi votul universal, ar fi criminal să manifesti vreo ezitare.

5. Conflictul cu leninismul

Plehanov a fost, așadar, un bolșevic, deși numai pentru scurtă vreme, pentru că ulterior s-a aliat din nou cu Akselrod, Martov și cu alții pe care îi atacase la Congres. La scurtă vreme, critica aspru bolșevismul și teoria lui Lenin despre partid, acuzându-i pe bolșevici de ultracentralism și de ambiția de a dobândi puterea absolută și de a institui dictatura partidului asupra proletariatului. A susținut, în numeroase polemici, că în concepția despre partid a lui Lenin, care devenea complet independent de conștiința spontană a proletariatului, era uzurpat rolul proletariatului de către un grup al revoluționarilor de profesie intelectuali; acest partid avea să devină unica sursă a inițiativei politice, ceea ce era foarte departe de teoria lui Marx cu privire la lupta de clasă. De asemenea, declarația lui Lenin conform căreia clasa muncitoare nu putea dobândi o conștiință socialistă prin ea însăși era la fel de contrară marxismului și experienței istorice. Această poziție dovedea o lipsă de încredere în muncitori și era, în plus, idealistă, întrucât vedea conștiința de clasă a proletariatului ca fiind altceva

decât rezultatul condițiilor sale de viață („existența determină conștiința"), și anume ea trebuia să fie rodul muncii intelectualilor.

Antibolșevismul lui Plehanov, bazat pe schema de gândire a marxismului clasic, a devenit în timp tot mai virulent. La fel cum lansase la adresa „economiștilor" atacuri identice cu cele pe care le îndreptase înainte împotriva narodnicilor de orientare clasică, arătând că aceștia aveau un respect exagerat pentru spontaneitate și neglijau activitatea politică, tot astfel îi ataca acum pe bolșevici cu argumentele pe care le folosise și împotriva ramurii teroriste a mișcării narodniciste. Îi acuza de blanquism, iacobinism, „voluntarism", de încercarea de a forța dezvoltarea socială cu mijloace conspiraționiste și de a declanșa o revoluție nu prin acțiunea legilor naturale, ci la comanda unei mâini de conspiratori. Își menținea punctul de vedere strategic, cum că proletariatul trebuia să colaboreze cu burghezia în scopuri democratice și nici chiar Revoluția de la 1905 nu i-a modificat poziția, deși înțelegea acum cât de nesigură era această alianță. Lenin, pe de altă parte, avea în vedere o revoluție burgheză urmată imediat de o dictatură democrat-revoluționară a proletariatului și a țărănimii. Plehanov nu privea țărănimea ca pe un aliat politic util. Părea să creadă că proletariatul poate să ducă pe față lupta împotriva burgheziei și să-i vizeze dispariția, deși i se alătura în același timp în scopul de a răsturna autocrația. Această concepție se baza pe credința sa antinarodnicistă și dogmatică conform căreia fazele dezvoltării în Rusia ar fi, în linii mari, aceleași ca în Occident. Atitudinea doctrinară și ezitările i-au scăzut considerabil influența ca lider social-democrat după 1905. A continuat să fie mai apropiat de menșevici decât de bolșevici, deși a încercat ocazional, fără succes, să construiască o punte între ei.

Plehanov credea că bolșevicii s-au îndepărtat de marxism și în domeniul filosofiei. Privea încercările de introducere a empiriocriticismului în filosofia marxistă ca pe un simptom tipic pentru atitudinea bolșevismului. Bolșevicii disprețuiau sau ignorau „legile obiective" ale dezvoltării sociale și credeau într-o revoluție înfăptuită prin organizare și prin puterea voinței; de aceea, era firesc ca ei să fie atrași de o filosofie subiectivistă, care privea mintea umană ca pe „organizatorul activ" al universului. Acest lucru era într-adevăr valabil pentru filosofii empiriocriticiști din tabăra bolșevică, dar era foarte departe de a fi pe placul lui Lenin. Lupta împotriva empiriocriticismului a fost ultima ocazie în care Lenin și Plehanov au fost în aceeași tabără.

Plehanov și-a petrecut în principal anii de după 1905 scriind despre probleme istorice, filosofice și estetice. De asemenea, începuse pregătirea lungii *Istorii a gândirii sociale rusești*, din care avea să finalizeze doar trei volume.

În perioada dintre 1905 și 1914, atitudinea lui Plehanov în legătură cu problemele fundamentale era apropiată de cea a grupului central al Internaționalei. La izbucnirea războiului, el a adoptat o poziție „națională", la fel ca majoritatea membrilor acelui grup, îndepărtându-se imediat de sloganurile antirăzboi și de internaționalismul proletar, pentru a apăra cauza Rusiei și a Antantei. Aceasta nu a însemnat, desigur, că Plehanov a renunțat la marxism; dat fiind că Puterile Centrale atacaseră Rusia, războiul era unul defensiv, iar sprijinirea sa era în acord cu rezoluțiile Internaționalei. În plus, înfrângerea Germaniei era în interesul socialismului internațional, pentru că putea răspândi mișcarea revoluționară atât în Germania, cât și în Rusia. Restul activității patriotice a lui Plehanov – apelul său la unitate națională și la suspendarea luptei de clasă – poate fi justificat în aceeași cheie. În final, el s-a trezit la extrema dreaptă a mișcării social-democrate.

Prăbușirea autocrației, așteptată multe decenii, s-a produs în februarie 1917. Plehanov s-a întors în Rusia la sfârșitul lui martie. A fost primit cu entuziasm, dar la scurtă vreme a devenit evident că, fiind un teoretician care își petrecuse aproape patruzeci de ani în străinătate, era incapabil să se adapteze la noua situație. În opinia lui, după ce țarismul fusese înlăturat printr-o revoluție burgheză, ar fi fost „natural" să urmeze o lungă perioadă de guvernare constituțională și parlamentară; în același timp, războiul cu Germania ar fi trebuit continuat până la victorie. În susținerea acestei poziții, era mai aproape de guvernul provizoriu decât de orice grup socialist. El continua, ca marxist, să combată ideea unei revoluții socialiste în viitorul apropiat; socialismul nu putea fi victorios într-o țară înapoiată economic, unde majoritatea covârșitoare a populației era compusă din țărani. A privit evenimentele din octombrie ca pe o eroare deplorabilă a bolșevicilor, care ar putea să anuleze toate realizările Revoluției din februarie. A murit într-un sanatoriu din Finlanda, pe 30 mai 1918, dezamăgit și neîmpăcat cu o situație la care el însuși contribuse în mare măsură, dar care nu se potrivea cu schema lui teoretică.

S.H. Baron, autorul unei lucrări de referință despre Plehanov, observă că lupta sa împotriva revizionismului a facilitat mult ascensiunea leninismului, dar că opoziția sa ulterioară față de

leninism l-a apropiat de poziția revizioniștilor. Același autor consideră că principala cauză a înfrângerii politice a lui Plehanov a fost credința lui de nezdruncinat în aplicabilitatea modelului occidental de dezvoltare în Rusia. El îi considera pe bolșevici mai degrabă niște adepți ai lui Bakunin decât niște marxiști; în această privință, avea desigur dreptate într-o anumită măsură, dar pe temeiul a ceea ce era considerat ortodoxie marxistă în Europa de Vest. Dar, chiar dacă a prevăzut corect ce avea să se întâmple cu o revoluție condusă după principii leniniste, faptul însuși că această revoluție a putut fi înfăptuită era inexplicabil în termenii filosofiei sale sociale.

După cum era de așteptat, Rusia sovietică îl condamnă pe Plehanov pentru atitudinea sa politică din ultima perioadă, dar, urmându-l pe Lenin, îl celebrează ca pe un teoretician marxist. O ediție completă a scrierilor sale a fost publicată la puțin timp după moartea sa; de atunci, au continuat să apară în ediții separate diferite lucrări ale sale care se ocupau de filosofie, și nu de politică (cu excepția tratatelor timpurii îndreptate împotriva narodnicilor). Din cauza controversei sale cu bolșevicii, el nu a putut, desigur, să fie canonizat ca „un clasic al marxismului", în termenii ideologiei statului sovietic. Cu toate acestea, el rămâne unul dintre părinții fondatori ai acelei ideologii care, sub numele de „marxism-leninism", a reușit în timp – cu ajutorul partidului, statului și al poliției – să distrugă și să înlocuiască teoria marxistă.

XV

MARXISMUL ÎN RUSIA ÎNAINTE DE APARIȚIA BOLȘEVISMULUI

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, marxismul a devenit un subiect în dezbaterea publică din Rusia și a reprezentat o parte esențială și influentă din viața intelectuală a țării. În epocă, marxismul a fost totuși, în principal, o mișcare a *inteligheției*. Spre deosebire de situația din Europa Occidentală, marxismul și socialismul existau în Rusia înainte de apariția unei mișcări a clasei muncitoare. Este vorba aici de marxismul privit ca o doctrină care se definește drept conștiința matură a clasei muncitoare și care se bazează pe analiza și critica marxistă a condițiilor capitaliste, privind capitalismul ca pe o etapă esențială în progresul social și mișcarea independentă a muncitorilor ca pe precondiția schimbării socialiste. Așa cum am menționat deja, marxismul a avut o influență considerabilă asupra gânditorilor narodniciști, dar aceștia l-au folosit mai ales pentru a denunța efectele capitalismului, sperând în același timp că Rusia le-ar putea evita prin alegerea unui drum propriu. Marxismul ca ideologie social-democrată a prins contur, în primii zece ani, mai ales în opoziție față de narodnicism. Principala temă a literaturii marxiste era dezvoltarea capitalismului în Rusia; marxismul susținea în principal că încercarea de a opri dezvoltarea capitalistă era un vis utopic. Viitorul socialismului depindea de mișcarea clasei muncitoare, care avea să se dezvolte pe măsură ce se extindea economia capitalistă și care nu putea lupta eficient decât în condiții de libertate politică; prin urmare, primul obiectiv al social-democraților era înfăptuirea unei revoluții democratice și răsturnarea autocrației.

La scurtă vreme, avea să devină totuși evident că atunci când marxismul nu a mai fost definit numai prin opoziție cu narodnicismul, aplicarea sa la viitorul capitalismului în Rusia a

putut fi interpretată în mai multe feluri. Pentru o parte a *inteligheńției*, marxismul era, în esență, un substitut al unei ideologii liberale, pe care, de altfel, țara nu o deținuse niciodată. Cei care împărtășeau această opinie subliniau nevoia de a introduce libertăți democratice, pe care le priveau ca pe un scop în sine, și nu doar ca pe un mijloc pentru dezvoltarea mișcării socialiste. Interpretându-l astfel pe Marx, ei așteptau ca sistemul capitalist să dureze multă vreme și priveau socialismul fie ca pe o perspectivă îndepărtată, aproape lipsit de aplicabilitate practică în prezent, fie ca pe o normă morală cu valoare regulativă. Aceasta era atitudinea grupului pe care oponenții săi l-au numit mai târziu „marxiști legaliști" și care a susținut de la bun început niște idei similare cu cele ale revizioniștilor germani. Mulți dintre ei au abandonat în cele din urmă marxismul și au devenit ideologi ai liberalismului. Social-democrații, pe de altă parte, priveau lupta pentru democrație ca inseparabilă de lupta viitoare pentru socialism, condusă de o mișcare organizată a proletariatului.

Faptul că leninismul a învins în cele din urmă sugerează că întregul marxism prerevoluționar din Rusia ar trebui examinat în raport cu varianta sa leninistă. Dar acel sfert de secol a fost plin de discuții complexe și diversificate în domeniile politicii, filosofiei și doctrinei sociale și a produs mai multe variante de marxism, dintre care unele sunt mult mai interesante din punct de vedere teoretic decât cea a lui Lenin. În același timp, este greu de afirmat că perspectiva creată de evenimentele ulterioare și de ceea ce știm astăzi despre consecințele istorice ale marxismului rusesc ar fi una falsă. Descrierea unui proces istoric nu poate fi făcută în realitate „din interior", adică tratând separat fiecare eveniment în parte, ca și cum nu am ști nimic mai mult despre consecințele sale, față de oamenii care au trăit în vremea când s-a produs. Este adevărat, într-o anumită măsură, că istoria pe care o scriem este cea a „învingătorilor". Putem judeca importanța evenimentelor, inclusiv a evenimentelor intelectuale, numai prin consecințele lor și orice descriere istorică trebuie să se bazeze pe selectarea celor mai importante aspecte. Este, prin urmare, legitim să tratăm leninismul ca pe principalul curent al marxismului secolului al XX-lea, deși atunci când comparăm lucrările lui Lenin cu cele ale oponenților săi marxiști descoperim că cele din urmă au un conținut teoretic incomparabil mai bogat.

Unul dintre evenimentele care au animat discuția ideologică și au contribuit la cristalizarea mișcării marxiste în Rusia a fost foametea devastatoare din 1891–1892. Economiștii narodniciști au privit-o ca pe confirmarea propriei lor perspective și ca pe o

dovadă a ororilor capitalismului, în vreme ce marxiștii au contestat această evaluare. Problema nu era totuși legată doar de cauzele economice, ci de un vast spectru de probleme sociale care aveau să influențeze viitorul Rusiei. În anii care au urmat, marxiștii și simpatizanții marxiști au format grupuri de cercetare, compuse în special din studenți. Dintre aceștia, au apărut la scurtă vreme lideri care au pus bazele social-democrației rusești: Lenin, Struve, Potresov, Martov.

1. Lenin: publicistica de tinerețe

Dacă măreția personalităților istorice ar fi măsurată prin consecințele care pot fi atribuite actelor lor, fără îndoială că Lenin ar trebui considerat cel mai mare om al secolului al XX-lea. Revoluția din Octombrie a fost, desigur, la fel ca orice revoluție, și rezultatul unui concurs de întâmplări și coincidențe; a fost posibilă în urma Revoluției din februarie și a prăbușirii aparatului de guvernare țarist. Cu toate acestea, nimeni, nici măcar Troțki, nu a pus la îndoială faptul că prezența și activitatea lui Lenin în timpul constituirii partidului bolșevic și pe durata revoluției au fost condiția indispensabilă a declanșării Revoluției din Octombrie și a succesului său. Este, de asemenea, indiscutabil faptul că Lenin a influențat decisiv natura statului sovietic de formațiune istorică de un tip cu totul nou.

Subiectul lucrării de față este istoria doctrinei marxiste, și nu cea a mișcării socialiste sau comuniste; dar, în cazul lui Lenin, mai mult decât în oricare altul, această distincție pare artificială. Încă de la începutul activității sale politice, Lenin s-a dedicat cu o consecvență și o hotărâre ieșite din comun unei singure cauze și unei singure sarcini. Era în totalitate absorbit de efortul său de a declanșa o revoluție în Rusia și toate lucrările sale teoretice au fost subordonate acestui scop. Lenin nu a fost niciodată un teoretician care aborda niște probleme în spiritul curiozității intelectuale și al căutării dezinteresate a unei soluții. Toate întrebările, chiar și cele epistemologice, erau instrumente potențiale ale revoluției și toate răspunsurile erau acțiuni politice.

Există anumite controverse în legătură cu dezvoltarea intelectuală și politică a lui Lenin până la momentul în care a pus bazele bolșevismului. Cu toate acestea, cu excepția hagiografiilor oficiale sovietice, cei mai mulți istorici sunt de acord că, în tinerețea sa, Lenin era puternic influențat de tradiția narodnicistă în varianta sa teroristă; că, după aceea, până prin anul 1899, a fost un marxist „prooccidental“ ca Plehanov; și că doar între anii 1899

și 1902 a elaborat propria sa variantă de marxism, în care influența tradiției narodniciste a fost din nou prezentă, cel puțin în parte.

Vladimir Ilici Ulianov (a scris sub pseudonimul „Lenin" începând cu finele anului 1901) s-a născut pe 22 aprilie 1870 (10 aprilie, după calendarul vechi) la Simbirsk, numit acum Ulianovsk. Tatăl său, Ilia Nicolaievici Ulianov, era inspector școlar provincial, un membru superior bine plătit al birocrației țariste; se pare că era un funcționar loial și conservator. Copiii au primit o educație religioasă, deși fără accente bigote. Fiul cel mai mare, Alexandru, născut în 1866, a studiat la Universitatea din Sankt-Petersburg și a aparținut unui grup clandestin inspirat de Narodnaia Volia și care se dorea aripa teroristă a acelei organizații, care complota pentru a-l asasina pe țar. Această conspirație de amatori a fost descoperită și, în mai 1887, Alexandru Ulianov a fost spânzurat. În acel timp, Vladimir își susținea ultimele examene școlare. Moartea fratelui său a trezit în el, în mod firesc, un sentiment de ură față de autorități și un interes pentru cauza revoluționară. În acea toamnă, a intrat la Universitatea din Kazan, de unde a fost exmatriculat trei luni mai târziu pentru participarea la o demonstrație împotriva unor noi reglementări care limitau autonomia universităților si libertatea studentilor. S-a mutat pe proprietatea mamei sale din satul Kokușkino și a petrecut mult timp citind, în special lucrările lui Cernîșevski, care l-au impresionat enorm. În 1888, familia lui a cumpărat o casă în Kazan, dar fratelui celui acuzat de tentativă de regicid nu i s-a permis să-și încheie studiile universitare. În timpul primei și celei de-a doua șederi în Kazan, Lenin a avut legături cu grupuri locale care încercau să perpetueze tradiția grupului Narodnaia Volia. Avea legături de același gen și în Samara, unde a petrecut următorii trei ani. Datorită eforturilor mamei sale, i s-a permis să devină student extern la Universitatea din Sankt-Petersburg; a trecut toate examenele în cursul unui singur an, a absolvit la sfârșitul lui 1891 și și-a petrecut următoarele optsprezece luni în biroul unui avocat din Samara. În jurul anului 1890, a citit Marx și Plehanov și s-a convertit la marxism, privit ca o doctrină care explica mecanismele economiei capitaliste și oferea o teorie a revoluției care nu era înfăptuită prin conspirații teroriste, ci prin expansiunea capitalismului și dezvoltarea conștiinței de clasă a proletariatului.

În septembrie 1893, Lenin s-a mutat la Sankt-Petersburg și și-a început ucenicia în capitala industrială și intelectuală a Rusiei. În următorii doi ani a devenit cunoscut în cercurile socialiste ca un

expert în marxism și s-a familiarizat cu mulți dintre cei care îi vor deveni mai târziu colaboratori și oponenți: Struve, Martov, Krjijanovski și Potresov. A întâlnit-o, de asemenea, pe Nadejda Krupskaia, cu care se va căsători în 1899 și care, din acel moment, l-a însoțit în întreaga lui activitate publicistică și politică. Martov (pe numele său real, Iuli Osipovici Țederbaum) se născuse la Constantinopol în 1873, într-o familie de părinți bogați. Fusese crescut la Odesa și se înscrisese la Universitatea din Sankt-Petersburg în 1891, dar fusese exmatriculat din cauză că participase la grupuri de discuție socialiste. A fost arestat și a petrecut câteva luni în închisoare, după care a trăit la Vilna. Acolo a câștigat experiență în răspândirea propagandei în rândul muncitorilor și, după întoarcerea sa la Sankt-Petersburg în 1895, a reușit să ajute *inteligheția* socialistă să ia legătura cu proletariatul real. El insista asupra ideii că social
-democrații, în loc de a le explica teoria muncitorilor, ar trebui să se concentreze asupra conflictelor concrete imediate, în special asupra respectării legislației privitoare la fabrici. Aceasta ar fi urmat în curând să trezească un spirit de solidaritate între muncitori și să-i convingă că statul se afla de partea exploatatorilor și că disputele individuale erau doar niște cazuri particulare ale antagonismului dintre muncitori și sistemul ca întreg. Grupurile social-democrate din Sankt-Petersburg aveau să urmeze această direcție în activitatea lor cu muncitorii.

Primele scrieri ale lui Lenin datează din 1893–1895 și sunt îndreptate în principal împotriva doctrinelor economice ale narodnicilor. Primul său text, recenzia unei cărți a lui V.I. Postnikov despre *Agricultura țărănească din sudul Rusiei*, a fost respins de ziarul căruia îi fusese trimis spre publicare. Cartea lui Postnikov vorbea despre progresul capitalismului în agricultura rusească și despre diferențele de venit dintre țărani, oferind prin aceasta argument împotriva ideologiei narodniciste. În același an, Lenin a scris și un raport nepublicat, pentru un grup de discuții care avea ca temă problema pieței capitaliste. Aici îi critica pe economiștii narodniciști pentru că susțineau incapacitatea capitalismului de a crea o piață internă în Rusia, pentru că își submina propria poziție prin proletarizarea țăranilor și reducerea puterii lor de cumpărare. Lenin arăta că sărăcirea și proletarizarea nu împiedică piața să se dezvolte. Țăranii proletarizați erau obligați să își vândă forța de muncă, creând în acest fel o piață, în timp ce capitalismul, pe măsură ce se dezvolta, crea de asemenea o piață pentru mijloacele de producție.

În 1894, Lenin a scris o disertație destul de lungă în care ataca filosofia socială a narodnicismului și, în particular, concepțiile lui Mihailovski și Krivenko. Această lucrare, intitulată *Ce sunt „prietenii poporului“ și cum luptă ei împotriva social-democraților?*, a fost multiplicată și distribuită grupurilor social-democrate; secțiunea sa centrală nu s-a păstrat. În această lucrare, Lenin combate perspectiva „subiectivă“ și moralistă a autorilor narodniciști și o opune marxismului, privit ca o doctrină științifică și deterministă care nu formulează nicio întrebare despre ce „ar trebui“ să fie, ci consideră că toate procesele sociale, inclusiv fenomenul conștiinței, sunt niște fenomene naturale determinate de relațiile de producție.

> Marx privește evoluția socială ca pe un proces istorico-natural, condus de legi care nu numai că sunt independente de voința, de conștiința și de intențiile oamenilor, ci dimpotrivă, determină voința, conștiința și intențiile lor (…) Dacă elementul conștient joacă în istoria culturii un rol atât de subordonat, se înțelege de la sine că, mai puțin decât orice altceva, critica, al cărei obiect este însăși cultura, poate să aibă la bază vreo formă sau vreun rezultat al conștiinței. (*Opere*)

Nu există niciun dezacord între determinismul care respinge „basmul stupid despre liberul-arbitru“ și posibilitatea de a evalua acțiunile umane sau rolul individului în istorie. Întreaga istorie este alcătuită din acțiunile indivizilor; întrebarea este în ce condiții acțiunile individuale pot fi eficace. Mai mult…

> … oricine știe că socialismul științific n-a zugrăvit niciodată niciun fel de perspective ale viitorului; el s-a mărginit să analizeze regimul burghez modern, să studieze tendințele de dezvoltare ale organizației sociale capitaliste, și atâta tot. (*Ibidem*)

În legătură cu aceasta, Lenin împărtășește vederile lui Plehanov și ale ortodocșilor germani: marxismul este o interpretare deterministă a istoriei care, prin observarea stării de fapt actuale a societății, face predicții despre modul în care se va dezvolta această societate, independent de dorințele, opiniile și valorile umane. Marxismul poate astfel să răspundă la întrebarea care dintre aspirațiile umane sunt în acord cu tendințele „obiective“ și care sunt condamnate să rămână niște visuri inutile. La fel ca alți marxiști ortodocși, Lenin nu răspunde obiecției subiectiviștilor și a neokantienilor că faptul de a ști care dintre acțiunile noastre este mai probabil să reușească nu este același lucru cu a avea un motiv de a le înfăptui: de unde poate să provină acest motiv? Atunci când vorbim despre „progres“, introducem în mod tacit o

judecată de valoare, presupunând că procesul social nu este numai necesar, ci merită să fie și susținut; dar această susținere nu poate decurge în niciun fel dintr-o analiză pur descriptivă.

Cu toate acestea, Lenin folosește conceptul de „progres“ fără a explica în ce raport se află el cu o istoriosofie deterministă. El afirmă caracterul progresist al capitalismului prin comparație cu autocrația rusă, dar aceasta nu înseamnă pur și simplu că țara se îndreaptă spre o economie capitalistă. În orice caz – și acest lucru are o importanță fundamentală pentru Lenin –, capitalismul în Rusia și viitoarele schimbări democratice pe care le va produce nu sunt „progresiste“ în sine, ci datorită faptului că vor facilita lupta clasei muncitoare pentru răsturnarea capitalismului. El subliniază că marxiștii trebuie să se numească social-democrați și să nu uite niciodată importanța „democratismului“ și a luptei împotriva feudalismului, absolutismului și birocrației țariste, pentru că acestea trebuie răsturnate înainte de a începe confruntarea cu burghezia.

> Tocmai de aceea lupta alături de democrația radicală împotriva absolutismului și a categoriilor sociale și instituțiilor reacționare constituie pentru clasa muncitoare o datorie directă, pe care trebuie să i-o insufle social-democrației, fără a uita o clipă să-i insufle totodată și ideea că lupta împotriva tuturor acestor instituții nu este necesară decât ca un mijloc de a ușura lupta împotriva burgheziei, că înfăptuirea revendicărilor democratice generale nu este necesară muncitorimii decât pentru a curăța drumul care duce spre victoria împotriva principalului dușman al celor care muncesc, împotriva unei instituții democratice prin natura ei, împotriva *capitalului*… (*Ibidem*)

Lenin repetă de mai multe ori acest avertisment, iar semnificația lui este clară. Democrația nu este un scop în sine; libertatea politică este în special în avantajul burgheziei, dar și clasa muncitoare are de profitat de pe urma ei, pentru că îi va facilita lupta pentru socialism. Această concepție întrevede ruptura care avea să urmeze imediat între social-democrați și „marxiștii legaliști“, care priveau libertățile politice ca având o valoare în sine, și nu ca fiind doar niște arme în lupta pentru „următoarea etapă“ a istoriei. Lenin a privit de la bun început lupta împotriva absolutismului în contextul viitoarei victorii a socialismului și numai din această perspectivă a putut să ia în serios activitatea antițaristă sau alianțele cu forțele democratice. Pentru a măsura „caracterul progresist“ al instituțiilor sociale, nu era suficientă compararea diferitelor formațiuni bazate pe antagonismul de clasă; totul trebuia în cele din urmă raportat la scopul final al socialismului. În acest punct, escatologia lui Lenin

este în deplină concordanță cu ideile lui Marx. Instituțiile democratice și libertățile politice și culturale care merg mână în mână cu economia capitalistă nu sunt niște valori în sine; semnificația lor este determinată în întregime în interiorul ordinii capitaliste.

Lenin era de acord cu Plehanov, susținând, la fel ca el, că sistemul capitalist avea să fie inevitabil instaurat în Rusia. Narodnicii se contraziceau, în opinia lui, cu privire la acest aspect. Ei doreau să elimine rămășițele feudale și totuși să păstreze anumite instituții sociale care nu puteau exista decât datorită acelor rămășițe; să abolească ultimele restricții ale iobăgiei și servituții feudale, dar să evite consecințele inevitabile ale acestui proces sub forma exproprierii și diferențierii de clasă a țărănimii. Narodnicii erau reacționari doar în măsura în care doreau să conserve niște instituții pe care progresul le condamnase la dispariție, cum era, de pildă, legarea țăranului de glie.

Lucrarea citată anterior formulează clar principala sarcină efectivă căreia Lenin i-a dedicat tot restul carierei sale: organizarea unui partid socialist al muncitorilor, datorită căruia proletariatul urma să evite să fie un simplu instrument al burgheziei în lupta împotriva absolutismului și urma să fie un organism independent, conștient de antagonismul său față de capital, la fel de conștient ca de antagonismul său față de țarism. În formarea partidului muncitorilor, *inteligheția* urma să aibă de jucat doar un rol subordonat:

> Rolul intelectualilor constă în a face inutilă existența unor conducători intelectuali deosebiți. (*Ibidem*)

Proletariatul nu trebuia doar să alcătuiască o mișcare independentă, ci și să conducă lupta împotriva absolutismului. Acest ultim aspect este indicat doar în termeni generali, dar apare în lucrările ulterioare ca o cheie a tacticii lui Lenin.

În anii 1893–1894, Lenin și-a făcut apariția pe scena politică și intelectuală a Sankt-Petersburgului ca un marxist, în sensul clasic în care era și Plehanov. Toate elementele principale ale concepției sale social-democrate se regăsesc în scrierile sale timpurii din această perioadă; afirmația că necesitatea istorică este centrală pentru marxism și că marxismul nu lasă loc pentru elemente evaluative; faptul că în Rusia a învins în mod irevocabil cauza capitalismului; și faptul că rolul social-democrației este să-i ajute pe muncitori să organizeze o mișcare politică independentă care

va conduce toate forțele democratice în lupta împotriva absolutismului și, în felul acesta, să netezească drumul pentru victoria viitoare asupra capitalismului.

Anul 1895 are o importanță deosebită atât în biografia lui Lenin, cât și în istoria socialismului rusesc. A fost anul primei călătorii a lui Lenin în străinătate, anul arestării sale, anul creării unei organizații social-democrate în Sankt-Petersburg, anul primelor contacte dintre *inteligheția* social-democrată și muncitori și anul primului conflict al lui Lenin cu Peter Struve și cu ceea ce a fost numit mai târziu „marxism legalist".

2. Struve și „marxismul legalist"

Noțiunea de „marxism legalist" este folosită în legătură cu scrierile unui grup de filosofi și economiști ruși care au răspândit ideile marxiste după 1890, dar care au adoptat de la început o atitudine tot mai critică față de principalele trăsături ale ortodoxismului atât în economia politică, cât și în domeniul social. Niciunul dintre „marxiștii legaliști" nu era ortodox în felul în care erau Plehanov sau Lenin și după 1900 ei au aderat la liberalismul politic, iar cei mai mulți dintre ei la filosofia creștină. În orice caz, în anii '90, ei au dominat scena jurnalismului marxist în Rusia. Principalele diferențe dintre „marxismul legalist" și ortodoxism pot fi redate prin câteva aspecte-cheie. Deși „marxiștii legaliști" acceptau principiile materialismului istoric, susțineau că acesta nu avea nicio legătură logică cu materialismul filosofic și că era compatibil atât cu o filosofie spiritualistă, cât și cu pozitivismul sau kantianismul. Ei priveau marxismul ca pe o explicație științifică a proceselor istorice, dar erau de acord cu neokantienii că aceasta nu dădea o întemeiere principiilor morale și că aceste principii trebuiau derivate din altă sursă. Ei priveau libertățile politice și instituțiile democratice ca având o valoare în sine și erau atrași de posibilitatea reformei politice și economice în condiții capitaliste nu numai din perspectiva „scopului ultim", ci și din cea a interesului imediat al muncitorilor, țăranilor și *inteligheției* și sub aspectul dezvoltării culturale. Pentru ei, marxismul era mai degrabă o teorie despre societate decât o armă practică; erau mai degrabă interesați de valoarea sa cognitivă decât de funcția sa politică. Au criticat teoria marxistă a valorii, a scăderii ratei profitului și concentrarea capitalului în agricultură. Au anticipat, în anumite privințe, revizionismul german și au susținut critica revizionistă în alte privințe. Au contribuit în mare măsură la popularizarea lui Marx

în rândul *inteligheńției*, dar și la diminuarea influenței sale. Sunt considerați o replică rusească a revizioniștilor, dar analogia este validă numai în parte. Până la sfârșitul secolului, marxiștii legaliști se numărau printre protagoniștii luptei ideologice pentru reforme liberale; au existat ca grup până când socialismul și liberalismul s-au despărțit definitiv în Rusia.

Cel mai eminent dintre marxiștii legaliști a fost Piotr (Peter) Berngardovici Struve (1870–1944). Alți membri ai grupului au fost Nikolai Aleksandrovici Berdiaev (1874–1948), Mihail Ivanovici Tugan-Baranovski (1865–1919), Serghei Nikolaevici Bulgakov (1871–1944) și Semion Ludwigovici Frank (1877–1944). Termenul de „marxism legalist" era folosit mai ales într-un sens peiorativ de către Lenin și alți membri ai taberei ortodoxe. Așa cum a indicat și R. Kindersley în principala monografie dedicată acestui subiect, termenul nu se referea atât la faptul că publicau cărți sau articole care treceau de cenzură (pentru că acest lucru este valabil și pentru Lenin), cât la statutul lor individual „legal", adică la faptul că trăiau sub numele lor real și, de regulă, nu aveau o activitate clandestină. În orice caz, ortodocșii au folosit termenul pentru a sugera că grupul privea activitatea reformistă legală ca pe singura cale de a realiza o schimbare socială în Rusia.

Struve, al cărui tată era guvernator al provinciei Perm, a intrat la Universitatea din Sankt-Petersburg în 1899 și a studiat mai întâi zoologia și apoi dreptul. Era un intelectual tipic, fiind radical diferit de figurile politice, și a devenit marxist din motive mai curând teoretice decât politice. Ca student, avea o reputație de cititor pasionat și de bun cunoscător de filosofie și sociologie occidentală. Marxismul îl atrăgea prin abordarea sa științifică și nesentimentală a problemelor sociale, prin determinismul său sistematic și prin interpretarea pe care o dădea viitorului social al Rusiei. Încă din tinerețe, Struve a fost atras de ideile liberale și – așa cum arată și R. Pipes în monografia sa – a abordat de la început liberalismul ca pe un scop și socialismul ca pe un mijloc, în timp ce la marxiștii ortodocși lucrurile stăteau exact invers. Fiind un „prooccidental" convins, el privea viitorul Rusiei în termenii europenizării și credea că principalul agent în acest proces avea să fie clasa muncitoare. În 1890–1891, era liderul unui grup care dezbătea probleme sociale și filosofice. A fost influențat de timpuriu de literatura neokantiană și această influență s-a consolidat în urma unui an petrecut la universitatea din Graz, în 1891. La fel ca toți marxiștii din generația sa, și-a început cariera publicistică atacându-i pe narodnici în legătură cu

problemele țărănimii și ale capitalismului în Rusia. În recenziile și articolele sale din 1892–1893, susținea că diferențierea pe clase în mediul rural și dezvoltarea unei economii de consum nu erau doar inevitabile, ci chiar salutare, și că sistemul capitalist a pus capăt visurilor unei economii de schimb și menținerii obștei sătești. În toamna anului 1894, cartea sa, *Note critice asupra dezvoltării economice a Rusiei*, a fost publicată la Sankt-Petersburg. Era o lucrare marxistă în sensul că Struve se declara un adept al materialismului istoric și critica din această perspectivă „sociologia subiectivă", reluându-și atacurile la adresa teoriei economice narodniciste și a tentativelor inutile de a întoarce cursul istoriei; dar, sub anumite aspecte importante, cartea anticipa viitoarea sa poziție ca revizionist. În primul rând, a respins viziunea marxistă convențională, conform căreia statul este „doar" un instrument al opresiunii de clasă. Dimpotrivă, statul îndeplinea, în opinia lui, multe funcții necesare nelegate de niciun interes de clasă special; acest fapt era valabil în orice sistem social și avea să rămână valabil și atunci când capitalismul avea să fie înlocuit. În al doilea rând, este important că Struve era favorabil socialismului evolutiv, care se dezvoltă, pornind de la sistemul capitalist, printr-un proces de schimbare graduală și continuă; el respingea, de aceea, și teoria pauperizării inevitabile a clasei muncitoare. Cartea nu este doar o critică la adresa utopiei narodniciste, ci și un imn de slavă închinat capitalismului, nu doar pentru că acesta conține sâmburele propriei distrugeri și al înlocuirii cu o etapă superioară, ci și pentru că reprezintă un progres enorm în toate domeniile: productivitatea muncii, raționalizarea economică, libertățile politice și culturale și socializarea vieții. Cartea se încheie cu o sentință care a devenit celebră, ca o țintă a atacurilor narodniciste: „Să ne recunoaștem lipsa de cultură și să ne lăsăm educați de capitalism." Narodnicii l-au acuzat pe Struve că glorifică sistemul capitalist și că este un ideolog burghez, dar el se considera un marxist și un social-democrat și vreme de mulți ani el și Lenin au privit diferențele de opinii dintre ei ca pe niște divergențe în cadrul mișcării social-democrate. Dacă noțiunea de „marxism legalist" este menită să semnifice o mișcare separată în mod explicit și conștientă de caracterul său separat, acest fapt se datorează într-o anumită măsură proiectării în trecut a atitudinii lui Lenin după despărțirea lui de Struve. Pe de altă parte, este destul de rezonabil să-i privim pe marxiștii legaliști ca formând un singur grup dat fiind că au prezentat încă de la început anumite tendințe comune, deși timp

de câțiva ani diferențele dintre revoluționari și revizioniști au fost mai nesemnificative decât opoziția lor comună față de narodnicism.

În toamna anului 1895, Struve a călătorit în Elveția, unde l-a întâlnit pe Plehanov, urmând ca apoi să meargă la Berlin, unde a studiat câteva luni. În anul următor, el și Potresov au fost trimiși la congresul Internaționalei la Londra de către o organizație social-democrată constituită în principal la inițiativa lui Martov și a lui Lenin și numită (după ce amândoi au fost arestați) Liga pentru Eliberarea Clasei Muncitoare. Legăturile lui Struve cu fabienii i-au animat speranța că socialismul se va dezvolta treptat din capitalism. La începutul anului 1897, el și Tugan-Baranovski au preluat Novoie Slovo, un ziar editat înainte de narodnicii liberali. Până la interzicerea sa, care avea să se petreacă un an mai târziu, acest ziar a devenit portavocea principală a marxismului rus, publicând articole semnate de Plehanov, Lenin, Martov și alți lideri și, de asemenea, o discuție dintre Struve și Bulgakov pe marginea noii cărți a lui Stammler privitoare la materialismul istoric. Struve se străduia să împace materialismul istoric cu libertatea, urmând distincția lui Kant între lumea sensibilă și cea inteligibilă, deși el pare să confunde această distincție cu cea dintre realitatea fizică și cea psihologică. El afirmă că toate ideile și experiențele evaluative pot fi explicate cauzal prin intermediul condițiilor sociale; cu toate acestea, din moment ce ele se prezintă din punct de vedere psihologic ca independente de asemenea condiții și ca având o realitate proprie, această realitate psihologică nu poate fi descrisă în întregime folosind același limbaj cu cel folosit pentru lumea fenomenelor și, prin urmare, trebuie să presupunem că există un fel de independență, așa cum este cea dintre condițiile istorice și idealurile umane. Acest argument este stângaci și neconvingător, dar demonstrează că în mintea lui Struve exista o tensiune între materialismul istoric și încercarea de a proteja anumite valori anistorice și nonrelative. La scurt timp după aceea, a rezolvat această tensiune abandonând cu totul marxismul.

În martie 1898, mai multe grupări social-democrate au trimis delegați la o întâlnire la Minsk care se dorea congresul fondator al Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia. Această întâlnire nu a produs integrarea dorită și aproape toți participanții, care erau puțini la număr, au fost arestați imediat după întâlnire. În orice caz, întâlnirea a lăsat în urmă nu numai numele (și numerotarea congreselor de partid până în ziua de azi, acesta fiind considerat nr. 1), ci și un manifest redactat de Struve,

deși el nu a fost prezent la congres. Manifestul declara că sarcina imediată a clasei muncitoare era să obțină libertăți politice; că, având în vedere slăbiciunea și lașitatea burgheziei, proletariatul era cel care trebuia să răstoarne autocrația; că proletariatul trebuia să continue să lupte împotriva burgheziei pentru aspirațiile propriei clase și că trebuia să își conserve identitatea sa de clasă separată. Toate acestea erau în concordanță cu doctrina lui Plehanov. Dar redactarea acestui program pentru partidul care se năștea a fost ultima acțiune de social-democrat a lui Struve. Cartea și articolele lui Bernstein i-au confirmat îndoielile privitoare la doctrina marxistă a revoluției, deși avea, pe bună dreptate, o considerație prea mare pentru critica filosofică a lui Bernstein. La puțin timp după aceea, Struve a tras concluzii similare, dar le-a susținut cu argumente mai convingătoare, formulate chiar de el. În articolul *Die Marxische Theorie der sozialen Entwicklung* (*Teoria lui Marx asupra dezvoltării sociale*), publicat în 1899 în Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, a atacat noțiunea de revoluție socială ca fiind contradictorie și și-a formulat obiecțiile generale la teoria marxistă asupra societății, deși a continuat să o trateze cu respect și chiar să se numească un „marxist".

Struve susținea că teoria lui Marx despre pauperizare și degradarea clasei muncitoare se bazase, la vremea apariției sale, pe niște date bine documentate. Dincolo de faptul că dezvoltările ulterioare au demonstrat că aceste date nu reprezentau, totuși, o tendință permanentă, Marx nu a remarcat că, dacă teoria sa era corectă în această privință, perspectivele socialismului ar fi fost nule, pentru că nu era rezonabil să te aștepți ca o clasă condamnată la o tot mai mare degradare spirituală și fizică să poată înfăptui cea mai mare revoluție din istorie, care să presupună nu doar schimbări economice, ci și înflorirea artei și civilizației. Nu exista niciun temei pentru a susține că antagonismele sociale, mai ales contradicția dintre producători și relațiile de producție, trebuie să devină din ce în ce mai acute. Dimpotrivă, teoria intensificării antagonismelor sociale și a prăbușirii universale a capitalismului intra în contradicție cu alte premise ale materialismului istoric. Era o greșeală să privești economia și suprastructura legală ca pe două realități ontologice independente, aflate într-o relație de cauză și efect sau, în termenii lui Stammler, de conținut și formă. Aceste două presupuse entități erau niște ipostaze, niște creații intelectuale, și nu niște fenomene reale. Reală era presiunea constantă a factorilor economici asupra celor juridici; real era procesul adaptării

constante. Marx însuși a admis că procesul socializării a continuat fără întrerupere în economia capitalistă, dar a presupus în mod neîntemeiat că acest proces trebuie să fie însoțit de o creștere continuă a caracterului „capitalist“ al sistemului juridic, astfel încât prăpastia dintre cele două entități abstracte era sortită să se adâncească. În realitate, se întâmpla exact contrariul: dezvoltarea socialistă s-a produs în societatea capitalistă atât în sfera economică, cât și în cea juridică, și dezechilibrul inevitabil dintre cele două sfere a devenit tot mai puțin acut pe măsura trecerii timpului. „Într-o societate reală, nu există nici antagonism absolut, nici armonie absolută între economie și lege, ci acestea se ciocnesc permanent, deși se adaptează parțial una alteia.“ Dacă noțiunea de „revoluție socială“ are o semnificație, aceasta nu poate fi decât procesul lent al schimbării sociale care poate, la un moment dat, deși nu în mod necesar, să fie însoțit de o revoluție politică; procesul revoluției socialiste nu se produce datorită unei creșteri continue a tensiunii, ci prin eliminarea sa treptată. Această concepție este în acord cu materialismul istoric, în timp ce ideea unei revoluții sociale violente este contrară materialismului istoric. Continuitatea schimbării este o condiție epistemologică a inteligibilității conceptului de schimbare, pe când ideea că socialismul și capitalismul se opun în toate privințele și sunt separate de o prăpastie abruptă este pur și simplu neinteligibilă. Cât despre instaurarea dictaturii proletariatului printr-o revoluție politică, o astfel de dictatură devine cu atât mai puțin probabilă sau dezirabilă cu cât proletariatul devine mai puternic, pentru că, pe măsură ce sporesc puterea și importanța socială a proletariatului, sporește și factorul socialist în cadrul sistemului social.

Aceasta, după cum se va vedea, este reluarea dintr-o perspectivă empirică a ideii lui Bernstein că reforma socială în capitalism înseamnă chiar construirea socialismului. Aspectul „epistemologic“ este, pe de altă parte, total neplauzibil. Marx afirma că ordinea socialistă este pregătită în cadrul sistemului capitalist prin creșterea cooperării și prin concentrarea procesului tehnologic de producție și a prezis că o revoluție politică, adică obținerea puterii de către proletariatul organizat, este condiția necesară a schimbării relațiilor economice și, mai ales, a socializării mijloacelor de producție. Oricât de criticată ar fi această doctrină, ea nu pare să conțină inconsistențe logice. Conținutul fundamental al revoluției sociale trebuia să fie exproprierea violentă a capitaliștilor și nu există niciun motiv pentru care acest lucru ar fi logic imposibil.

Legătura lui Struve cu social-democrații a mai durat un an sau doi, dar în 1901 s-a terminat într-un noian de acuzații și intrigi. O vreme, după ce Lenin și Martov s-au întors din exilul din Siberia, aceștia au purtat niște negocieri dificile cu Struve pe tema colaborării la diferite ziare deja existente sau aflate în stadiul de proiect, dar era limpede că prăpastia dintre ei era mult prea mare. Struve a criticat, unul după altul, diferite aspecte cruciale ale ideologiei social-democrate și ale filosofiei marxiste și, în final, le-a respins pe toate. În 1899, urmându-i pe Böhm-Bawerk și pe „economiștii" ruși, a criticat teoria marxistă a plusvalorii susținând că Marx a încercat să îmbine într-un singur concept două fenomene total diferite, adică faptul social al exploatării și faptul economic al schimbului. Dacă, așa cum se susține în volumul III al *Capitalului*, industria produce rata medie a profitului, aceasta înseamnă pur și simplu că realitățile economice nu corespund conceptului de valoare definit de muncă, pentru că valoarea este în cele din urmă determinată ca o funcție a costurilor de producție; în același timp, valoarea, așa cum este privită în volumul I al *Capitalului*, rămâne o entitate pur metafizică, lipsită de utilitate pentru economia politică.

Înstrăinarea lui Struve a fost definitivată de critica sa filosofică. Este adevărat că el nu a crezut niciodată în materialismul dialectic cum au crezut Engels și Plehanov; vederile sale erau cele ale unui „om de știință" pozitivist, dar atitudinea sa generală, deterministă și empiristă, era în armonie cu modul de gândire predominant al marxiștilor. Cu toate acestea, în 1900 a scris o lungă introducere la lucrarea *Subiectivism și individualism în filosofia socială* a lui Berdiaev (publicată în 1901), în care a abandonat explicit pozitivismul în favoarea unui transcendentalism kantian cu temeiuri religioase. Dat fiind că valorile nu pot fi derivate din experiență, argumenta el, putem fie să cădem într-un relativism extrem, fie să admitem că ele au un fundament ontologic și nu sunt pur și simplu determinate prin decizii arbitrare și subiective. Caracterul absolut al valorilor presupune existența Absolutului și a nonempiricului; un suflet substanțial înzestrat cu libertate și o Ființă supremă. Pe această bază, putem recunoaște valoarea absolută a personalității, care este fundamentul filosofiei sociale liberale. Liberalismul, în sensul lui Struve, este mai presus de toate o concepție nominalistă, care respinge ideea că o entitate colectivă supraindividuală, ca societatea sau statul, poate pretinde să violeze drepturile inalienabile ale individului, libertățile și dorința lui de autoperfecționare continuă.

Struve a părăsit Rusia la sfârșitul anului 1901 și în anul următorul s-a stabilit la Stuttgart, unde a editat revista Osvobojdenie (Eliberarea); aceasta nu era organul unui partid politic, dar era puternic legată de mișcarea liberală care se forma în Rusia și era dedicată demascării și combaterii autocrației. Din acest moment, activitatea lui Struve de publicist și de politician nu mai are nicio legătură cu istoria marxismului, cu excepția faptului că era în permanență atacat de social-democrați.

Dintre ceilalți reprezentanți ai marxismului legalist, Berdiaev a avut cel mai puțin în comun cu marxismul. Ca student, a aparținut grupurilor social
-democrate, a fost arestat și exilat trei ani la Vologda, la fel ca Bogdanov și Lunacearski. Cu toate acestea, încă de la începutul carierei sale de publicist a adoptat o atitudine mai îndepărtată de marxism decât Struve. În cartea la care ne-am referit anterior, Berdiaev accepta premisele materialismului istoric și ideea luptei de clasă, dar cu unele rezerve, care nu erau compatibile nici cu cea mai flexibilă concepție marxistă. El credea că trebuie să existe o sursă ontologică de valori morale și logice neschimbătoare și că circumstanțele istorice, în special lupta de clasă, guvernează regulile cunoașterii și imperativelor morale doar în sensul că în fiecare etapă a istoriei o altă clasă este exponentul acelor reguli. Prin urmare, deși accepta argumentul pozitivist că imperativul moral nu poate fi dedus din date empirice, a făcut eforturi pentru a întemeia absolutismul moral pe alte baze. Dintre foștii marxiști legaliști, Berdiaev a devenit cel mai cunoscut publicului occidental, dar aceasta s-a întâmplat după expulzarea sa din Rusia sovietică și datorită lucrărilor sale care atacau comunismul și predicau un fel de existențialism creștin bazat pe credința în valoarea absolută a personalității.

Tugan-Baranovski, Bulgakov și S.L. Frank erau cunoscuți în anii 1890 mai ales ca economiști, primul dintre ei fiind cel mai calificat profesional în acest domeniu. Ei erau interesați de problema crucială a piețelor și se întrebau dacă capitalismul rusesc putea să creeze o piață internă suficientă pentru expansiunea sa, în timp ce narodnicii negau această posibilitate. Tugan-Baranovski susținea că viabilitatea și dezvoltarea capitalismului nu depindeau de nivelul consumului, pentru că piața mijloacelor de producție se extinsese mai repede decât cea a bunurilor de consum. Dat fiind că în capitalism producția și acumularea erau niște scopuri în sine, capitalismul putea să-și creeze propriile condiții de reproducție și nu era dependent în mod absolut de consumul de masă. În acest caz, totuși, după cum a arătat Rosa

Luxemburg, capitalismul părea că poate supraviețui pe termen nedefinit și că nu exista niciun motiv economic pentru a anticipa răsturnarea lui. Tugan-Baranovski a elaborat o teorie a crizei pentru a completa argumentele lui Marx, dar el nu credea, în realitate, că sistemul capitalist se va prăbuși din cauza crizei sau a dezechilibrului dintre producție și piață. În acest punct, se apropie de Lenin, care nu credea nici el în prăbușirea sigură a capitalismului din cauza dificultății de a găsi piețe de desfacere.

Revizionismul economic al marxiștilor legaliști s-a axat pe teoria marxistă a valorii. Criticile lor nu au avut niciun efect politic, dar au atins ceea ce ortodocșii priveau ca pe piatra de temelie a doctrinei. Dacă în concepția lui Marx valoarea nu putea fi măsurată și nu definea în fapt condițiile schimbului, astfel încât nu exista nicio tranziție logică de la valoare la preț, concluzia este, în opinia lui Bulgakov, că valoarea trebuie privită numai ca o categorie socială nesemnificativă pentru studiul fluctuațiilor prețului, dar esențială pentru analiza mai generală a capitalismului. În felul acesta, Bulgakov, la fel ca Sombart, a încercat să protejeze teoria valorii prin limitarea aplicabilității sale. Frank, în *Teoria marxistă a valorii și importanța sa* (1900), a pus la îndoială utilitatea conceptului lui Marx dacă, așa cum avea în vedere chiar Marx, acesta era menit să denote nu valoarea de schimb, ci o proprietate intrinsecă a bunurilor, indiferent dacă erau sau nu comercializate. În final, marxiștii legaliști fie au respins în totalitate categoria valorii, ca nesemnificativă pentru economie în măsura în care era diferită de preț, fie au adoptat teoria utilității marginale, în care valoarea depinde de felul în care cumpărătorul își apreciază nevoia, exprimată ca prețul pe care îl va plăti pentru ultima unitate (cea marginală) a unei mărfi pe care este dispus s-o considere utilă.

Marxiștii legaliști au atacat teoria economică marxistă și la alte capitole esențiale. Tugan-Baranovski afirma că teoria scăderii ratei profitului intră în contradicție cu alte elemente ale doctrinei – valoarea capitalului constant scade pe măsură ce crește productivitatea muncii, astfel încât rata profitului poate fi constantă chiar dacă productivitatea crește – și, de asemenea, că această teorie este infirmată de observațiile factuale. Bulgakov a criticat, la fel ca revizioniștii germani, teoria concentrării în agricultură.

În pofida tuturor acestor critici, marxismul rusesc a putut fi privit ca o singură tabără ideologică, deși cu diferențieri interne, atât timp cât marxiștii au considerat că sarcina principală a social-democrației era să combată ideea narodnicistă a unui drum

separat, noncapitalist pentru Rusia. Totuși, înainte de sfârșitul secolului al XIX-lea, era clar că doctrina economică narodnicistă pierdea teren; apelurile de a opri dezvoltarea capitalismului erau ineficiente și marxiștii de toate orientările priveau apărarea obștei sătești ca pe o cauză pierdută. Astfel că, în jurul anului 1900, diferențele din interiorul marxismului rusesc care ar fi putut părea secundare au luat forma unei dispute fundamentale, mai ales pentru că au coincis în acel moment cu dezbaterea asupra revizionismului din Germania și cu nașterea unei mișcări liberale în Rusia. Marxismul nu se mai putea defini doar ca antinarodnicism. Relația dintre social-democrație și burghezie, problema revoluției și relația dintre lupta politică și cea economică a clasei muncitoare au devenit principalele subiecte de dezbatere. În anii 1898–1900 se pot identifica trei curente principale în cadrul marxismului rusesc: ortodoxia revoluționară, revizionismul sau „marxismul legalist" și „economismul". La scurtă vreme, totuși, marxiștii legaliști s-au îndreptat spre liberalism și nu s-au mai numărat printre revizioniști. Bulgakov, Berdiaev, Frank și Struve s-au reîntors pe căi diferite la creștinism. Ei au continuat să joace un rol important în viața intelectuală, contribuind la trei culegeri de eseuri, dintre care primele două – *Probleme ale idealismului* (1902) și *Repere* (1909) – sunt printre cele mai importante evenimente din istoria *intelighenției* ruse de dinainte de revoluție. Cea de-a treia, intitulată *De profundis*, a fost scrisă în 1918, dar a fost imediat confiscată și a rămas practic necunoscută o jumătate de secol; volumul descria apocalipsa revoluționară ca pe o calamitate națională și culturală.

Poate să pară bizar că, deși revizionismul a apărut în Rusia înainte de a exista o mișcare social-democrată organizată, el nu a rezistat multă vreme, în timp ce în Germania a supraviețuit în ciuda opoziției unui partid ortodox bine instituționalizat. Totuși nu trebuie uitat că revizionismul german a fost suprastructura teoretică a unei lupte reformiste purtate cu succes pe durata multor ani de o mișcare muncitorească organizată. În Rusia, ideile reformiste aveau o bază foarte fragilă în experiența politică și ideea unei revoluții totale și finale era adânc înrădăcinată în mințile *intelighenției* radicale. Mai mult decât atât, dacă în Germania revizionismul a apărut de la bun început ca o parte a mișcării social-democrate care coexista cu liberalii, în Rusia a jucat o vreme rolul mișcării liberale, cu care s-a unit în cele din urmă, în timp ce autorii la care ne-am referit priveau marxismul mai degrabă ca pe o armă împotriva conservatorismului narodnicist decât ca pe o teorie a revoluției globale. Marxismul se

armoniza cu atitudinea celor care, inspirați în tinerețea lor de idealurile „scientismului", căutau o interpretare științifică a societății opusă moralismului narodnicist; ei au descoperit în marxism și promisiunea unui triumf al capitalismului și, prin urmare, principiilor democratice și constituționale din Rusia. Marxismul demonstra că absolutismul rusesc era condamnat de istorie și acest lucru era probabil mult mai important pentru marxiștii legaliști decât perspectivele de viitor ale socialismului. Atunci când a devenit clar, în timp, că social-democrații ruși priveau orice alianță cu liberalismul ca pe o mișcare pur tactică, a devenit imposibilă menținerea unei poziții pe jumătate marxistă, pe jumătate liberală.

Mai există un alt factor important care trebuie reținut din istoria revizionismului rusesc. Pentru că marxismul și social-democrația și-au făcut apariția în Rusia independent de o mișcare a muncitorilor și au avut la început un caracter pur intelectual, marxismul a luat o formă mult mai dogmatică și mai fanatică decât în Occident, unde a trebuit în permanență să se adapteze la realitățile politicii în domeniul muncii. În Rusia, unde cuvântul „revoluție" a fost invocat zeci de ani și unde existau toate motivele pentru a te îndoi de șansele de viitor ale unor reforme, micul grup de revoluționari era în mod natural extrem de doctrinar, cu atât mai mult cu cât convingerile lor aveau o origine exclusiv morală și intelectuală și nu se datorau apartenenței membrilor săi la o clasă oprimată. În atmosfera aceasta, problemele teoretice erau dezbătute în termeni de loialitate și de trădare, mai curând decât pur și simplu de adevăr și de falsitate, iar problemele tactice erau în mod invariabil și exclusiv legate de „scopul ultim". În pofida diferențelor ideologice, socialiștii ruși au împărtășit mai degrabă mentalitatea conspiratorilor narodniciști decât pe cea a social-democraților occidentali. Este semnificativ că, imediat ce a prins formă o mișcare a muncitorilor ruși, a apărut de asemenea, deși nu pentru multă vreme, și o variantă a revizionismului german sub forma „economismului", care era, în linii mari, o doctrină sindicalistă și a eforturilor apolitice de a îmbunătăți condițiile de viață ale muncitorilor.

3. Polemicile purtate de Lenin între anii 1895 și 1901

Până în 1899, Lenin a fost în principal absorbit de controversa cu narodnicii, dar critica la adresa marxismului legalist și, ulterior, la a economismului avea deja un contur evident în scrierile sale. În 1895, primul său articol publicat a apărut în antologia publicată

de Potresov, cu titlul *Conținutul economic al narodnicismului și critica acestuia în cartea domnului Struve.* Aceasta era o analiză a lucrării lui Struve despre *Dezvoltarea economică a Rusiei*; deși articolul era destul de critic, nu îl acuza pe Struve de trădare și antimarxism, ci mai degrabă îl îndemna să se conformeze mai strict poziției ortodoxe. Pe lângă atacul la adresa narodnicilor, studiul lui Lenin conține și niște comentarii teoretice generale și reiterează concepția sa despre caracterul progresist al capitalismului:

> Da, marxiștii consideră capitalismul la scară largă ca fiind progresist – evident, nu pentru că înlocuiește independența (țăranilor) cu dependența, ci pentru că creează condiții pentru abolirea dependenței.

Criticându-l pe Struve pentru că opunea ideea de reformă celei de prăbușire a capitalismului, Lenin susține că prima este un instrument pentru cea de-a doua. Principala sa critică la adresa lui Struve este că este „obiectivist". El este de acord cu Sombart, pe care Struve îl citează, că „în marxism nu există niciun dram de etică, de la început până la sfârșit" din moment ce (cum adaugă Lenin), „teoretic, subordonează «poziția etică» față de «principiul cauzalității»; practic, îl reduce la lupta de clasă" (*ibidem*). El este de acord și cu faptul că socialismul științific respinge filosofia în totalitate:

> Din perspectiva lui Marx și Engels, filosofia nu are niciun drept la o existență aparte, de sine stătătoare, iar materialul său este repartizat pe diferitele ramuri ale științelor pozitive.

Pe scurt, el înțelege caracterul „științific" al marxismului în același fel ca Plehanov și majoritatea germanilor ortodocși: marxismul este o teorie nonevaluativă și nonfilosofică a fenomenelor sociale. Până în acest punct, Lenin este de acord cu Struve. Dar această formulare poate sugera că marxismul se limitează la descrierea necesităților istorice și nu oferă în sine nicio îndrumare practică, desigur în afara celor privitoare la eficacitatea anumitor acțiuni. Aceasta era dificultatea celor care considerau că e necesar să completeze doctrina marxistă cu o etică normativă derivată din ceva diferit de marxism, de obicei din filosofia lui Kant. Struve nu mersese, în acea perioadă, atât de departe, ci se limitase să observe că marxismul era „obiectiv", adică era numai descriptiv. În orice caz, pentru Lenin acest lucru era inacceptabil. Un obiectivist era, în viziunea sa, cineva care nu vorbește decât despre necesitățile presupuse de o anumită structură socială și, limitându-se la acestea, riscă să devină un

apologet al acestora, privindu-le doar ca pe niște necesități. Pe de altă parte, un materialist nu își pune astfel de limite, ci continuă să explice ce forțe de clasă sunt implicate.

> Materialismul presupune partizanat, ca să spunem așa, și implică adoptarea directă și deschisă a poziției unui anumit grup social în orice opinie care apreciază evenimentele.

Dintr-o perspectivă teoretică, această afirmație este stângace și neconvingătoare, pentru că este limpede că a analiza „necesitățile istorice" în lumina structurii de clasă a unei societăți nu înseamnă să treci dincolo de o descriere pur „obiectivă", și Lenin nu explică de ce materialismul ca atare ar trebui să ne oblige în vreun fel sau să presupună vreun angajament activ. Este totuși limpede că Lenin dorea să evite dilema propusă de neokantieni: marxismul ori descrie procesul social fără să ne spună ce ar trebui să facă indivizii în raport cu acest proces, ori trebuie suplimentat cu niște idei normative. Lenin, deși nu era capabil să-și exprime clar gândurile, se străduia să sublinieze aspectul esențial care a fost pentru prima oară elucidat de Lukács: marxismul se dispensează de dihotomia dintre fapte și valori pentru că este identic cu cunoașterea de sine a clasei muncitoare, iar o clasă înțelege procesul social chiar în actul de revoluționare a lumii, astfel că, în acest caz privilegiat, înțelegerea și făurirea istoriei apar ca un singur act. Lenin a ignorat în mod constant criticile neokantiene și, nefiind capabil să examineze problema într-un mod corect, s-a limitat la afirmații sumare, cum sunt cele citate mai sus. El a perceput totuși vag caracteristica marxismului de a nu fi nici pur descriptiv, nici pur normativ, nici o combinație între judecăți descriptive și normative, el aspirând să fie în același timp o mișcare și un act de înțelegere: conștiința de sine a proletariatului în actul luptei de clasă. Cu alte cuvinte, cunoașterea lumii este un aspect al schimbării sale; teoria și aplicarea ei practică sunt unul și același lucru.

În 1895, Lenin a călătorit pentru prima oară în străinătate și i-a întâlnit la Geneva pe părinții fondatori ai marxismului rus, Plehanov și Akselrod. Întâlnirea a fost încununată de succes, deși emigranților le-a fost greu să-l convingă pe Lenin de necesitatea unei alianțe cu burghezia liberală. La scurtă vreme după ce s-a întors în Rusia, acesta a fost arestat; măsurile poliției se intensificaseră din cauza unui val de greve la Sankt-Petersburg, pe care social-
democrații le susținuseră în mare măsură. A petrecut în închisoare un an și jumătate, scriind apeluri și broșuri, și a fost condamnat la

trei ani de exil la Șușenskoie, în zona Krasnoiarsk din Siberia, unde a continuat să studieze și să scrie intens. În timp ce se afla în închisoare, a scris un program prin care făcea apel la social-democrați să lupte pentru libertăți democratice și pentru legislație socială. Programul nu prevedea cucerirea puterii de stat de către clasa muncitoare, ci doar o participare la procesul de elaborare a legilor. Partidul trebuie să îi ajute pe muncitori să-și dezvolte conștiința de clasă și să le indice obiectivele luptei; trebuie, de asemenea, să le explice muncitorilor că, deși este necesar să sprijine burghezia în lupta pentru libertăți politice, aceasta este doar o alianță temporară. În vara anului 1897, Lenin a publicat în Novoie Slovo un nou atac la adresa narodnicilor, intitulat *O caracterizare a romantismului economic*, în care a comparat doctrina acestora cu cea a lui Sismondi, susținătorul micilor producători amenințați de expansiunea capitalismului, susținând că Sismondi ar fi dezvăluit cu succes consecințele îngrozitoare ale acumulării capitaliste, dar că nu avea niciun mijloc cu care să i se împotrivească, cu excepția unei nostalgii romantice și sentimentale față de era precapitalistă. La fel ca narodnicii, Sismondi nu era decât un reacționar, pentru că visa la o întoarcere în trecut în loc să vadă că soluția la contradicțiile și nedreptățile capitalismului stătea în faptul de a-i permite capitalismului să se dezvolte până la capăt. Lenin a revenit, de asemenea, la chestiunea pieței interne, anticipând într-o anumită măsură problemele ridicate mai târziu de Rosa Luxemburg. Nu era adevărat că sistemul capitalist nu reușea să realizeze plusvaloare din cauza falimentului micilor proprietari și a reducerii pieței, care rezulta din aceasta: consumul productiv îi oferea producției capitaliste un larg teren de expansiune.

În timpul exilului, Lenin a scris o broșură despre *Sarcinile social-democraților ruși*, publicată în 1898 la Geneva, care definea strategia generală a partidului cu privire la „alianțele“ cu alte forțe sociale. Social-democrații trebuiau să sprijine toate mișcările împotriva autocrației și să denunțe toate formele de opresiune, oricare ar fi fost grupurile sociale care le erau victime. Trebuiau să sprijine protestele împotriva oprimării naționale, religioase, sociale și de clasă, susținând burghezia împotriva „eforturilor reacționare ale micii burghezii“ și mica burghezie în revendicările sale democratice adresate birocrației țariste. Partidul nu trebuia, totuși, să se considere un susținător al intereselor pe care le sprijinea. Deși îi ajuta pe sectanții persecutați, nu era deloc preocupat de aspirațiile lor religioase. A sprijini însemna, de fapt, a exploata. În viziunea lui Lenin, social-democrația era singura

forță anjagată constant și fără rezerve împotriva autocrației; toți ceilalți erau nehotărâți și implicați doar pe jumătate. Partidul putea și trebuia să acționeze ca un nucleu al tuturor energiilor sociale care aveau într-o zi să răstoarne absolutismul, însă trebuia, în același timp, să aibă în vedere doar interesele proletariatului, privit ca o clasă separată.

> Social-democrații acordă acest sprijin pentru a grăbi prăbușirea dușmanului comun, dar nu așteaptă nimic de la acești aliați temporari și nu fac niciun compromis față de ei.
>
> Sprijinul pentru revendicările democratice ale micii burghezii cu siguranță nu înseamnă sprijin pentru mica burghezie, dimpotrivă, tocmai dezvoltarea pe care i-o va oferi Rusiei libertatea politică va duce cu deosebită putere la pieirea, sub loviturile capitalului, a micii gospodării. (*Proiect de program al partidului nostru*, 1899)

Într-o scrisoare către Potresov, scrisă în exil și datată 26 ianuarie 1899, Lenin scrie că trebuie…

> … a curăța toate *fortschrittliche Stromungen* [tendințele progresiste] de vechiturile narodnicismului și agrarianismului și a le utiliza pe toate în această formă purificată. După mine, „a folosi" este un cuvânt mult mai potrivit decât *Unterstützung und Bundesgenossenschaft* [sprijin și alianță]. Această din urmă expresie arată egalitatea în drepturi a acestor *Bundesgenossen* [aliați], pe când ei trebuie (și, în această privință, sunt cu totul de acord cu dumneata) să meargă în coadă, uneori chiar „scrâșnind din dinți"; ei n-au ajuns câtuși de puțin la această egalitate în drepturi și nu vor ajunge niciodată cu lașitatea lor, cu fărâmițarea lor etc.

Este, astfel, limpede că, încă de la bun început, Lenin a privit toate alianțele politice ca însemnând doar folosirea altor grupuri pentru atingerea scopurilor social-democratice. Social-democrația trebuia să ralieze în jurul său toate forțele care puteau contribui în vreun fel la răsturnarea sistemului existent, fiind pe deplin conștiente că această răsturnare îi vizează, în ultimă instanță, și pe „aliații" săi. Din această perspectivă, atitudinea lui Lenin și, ulterior, a întregii mișcări leniniste este identică, fie că este vorba de burghezia îndreptată împotriva absolutismului, de țăranii revoltați împotriva proprietarilor de pământ, de sectele religioase care aspiră la libertate, de naționalitățile oprimate de imperialismul Marii Rusii sau chiar de instituțiile democratice. Nu există, desigur, nicio mențiune în sensul „folosirii" clasei muncitoare, dat fiind că toate aceste reguli strategice sunt concepute pentru a-i permite acelei clase, care este rațiunea de a fi a luptei, să-și atingă „scopul final". Cu toate acestea, avea să

devină limpede în scurtă vreme că, în ceea ce privește strategia de bază, și clasa muncitoare era, în concepția lui Lenin, mai degrabă un instrument decât un agent substanțial.

În timp ce se afla în exil, Lenin a scris și un tratat despre *Dezvoltarea capitalismului în Rusia*, care va fi publicat în 1899. Acesta este *magnum opus*-ul său împotriva narodniciștilor, plin de statistici și analize detaliate ale tendințelor din agricultură și industrie. Tratatul susține că agricultura rusă se află în faza unei economii bazate pe schimbul de mărfuri și prezintă toate semnele unei schimbări capitaliste: diferențiere de clasă, competiție și proletarizare pe scară largă. În industrie, Lenin descrie procesul concentrării și formării unei singure piețe naționale, care înlătură formele medievale de producție și de schimb.

În perioada în care controversa cu narodnicii juca un rol tot mai redus în viața intelectuală, ideile neortodoxe își făceau apariția în rândul social-democraților, trezind neliniștea lui Lenin. El s-a înfuriat, așa cum declară el însuși, citind un articol al lui Bulgakov care ataca analiza recentă a lui Kautsky cu privire la problema agrară. Era tulburat și de popularitatea crescândă a lui Bernstein și de influența neokantianismului reprezentat, într-o oarecare măsură, în Rusia de Struve și Bulgakov. Începuse chiar, după cum i-a scris lui Potresov pe 27 iunie 1899, să studieze filosofia; a citit D'Holbach și Helvétius și intenționa să se dedice și studierii lui Kant. Dar acorda o mai mică importanță în acea perioadă disputelor pur filosofice decât avea să o facă mai târziu. Între timp, pe lângă revizionismul teoretic, social-democrații mai tineri adoptaseră „economismul". Lenin a reacționat violent la primele semne ale acestei mișcări, care atacau chiar fundamentele social-democrației așa cum o concepea el. În vara anului 1899, la primirea documentului redactat de Kuskova și Prokopovici, cunoscut sub denumirea de „Credo", care stabilea programul „economist", Lenin a scris un protest tăios, susținut de alți șaisprezece exilați și publicat în anul următor la Geneva de organizația locală a social-democraților.

„Credo"-ul punea la îndoială oportunitatea unui partid politic separat al muncitorilor în Rusia, pe care autorii o priveau ca pe o aplicare artificială a experienței occidentale la niște condiții foarte diferite. Mișcarea muncitorilor, susțineau ei, ar trebui să țintească întotdeauna punctul cel mai vulnerabil; în Occident era mult mai ușor să porți o luptă politică decât una economică, dar în Rusia lucrurile stăteau exact pe dos. Prin urmare, marxiștii ar trebui să-și concentreze forțele pentru a sprijini lupta economică a muncitorilor și ar trebui să dubleze și să susțină opoziția liberală,

care era foarte probabil condusă de forțe democratice nonsocialiste. Lenin a privit acest apel ca pe o recomandare de sinucidere politică și, în replică, a stabilit niște principii care au fost general acceptate de ortodocși. Mișcarea muncitorilor trebuia să aibă propriile sale scopuri politice și un partid independent care să le urmărească; trebuia să organizeze factori de opoziție de orice fel, fără a renunța în același timp la independența sa sau fără a risca să devină un instrument al partidelor burgheze.

„Economismul" rus era un soi de renaștere a narodnicismului „clasic" (apolitic și non-terorist), clasa muncitoare înlocuind aici țărănimea. El susținea că liderii intelectuali ar trebui să se concentreze asupra aspirațiilor cele mai evidente și mai ușor de înțeles ale muncitorilor, asupra scopurile lor economice, lăsând în seama liberalilor lupta pentru libertate și jucând numai un rol auxiliar în bătălia politică. Economismul nu era totuna cu revizionismul, în sensul în care acest termen este folosit de Bernstein și de adepții săi, care nu aveau nicio intenție să-i convingă pe muncitori să renunțe la luptele politice și parlamentare; dar economismul corespundea tendinței sindicale adânc înrădăcinate în social-democrația germană și care a fost aliată pentru o perioadă considerabilă cu revizioniștii teoretici.

Suspiciunea lui Lenin față de acest nou deviaționism era fondată, întrucât ea avea să domine social-democrația din Rusia aproximativ doi ani și să câștige de partea sa mai mult de jumătate dintre emigranți, conducând la o ruptură în rândurile acestora. După 1900, „economiștii" au intrat în declin. Cu toate acestea, Lenin a scris în principal ca un răspuns la adresa lor lucrarea *Ce-i de făcut?*, în care a pus temelia ideologică a bolșevismului.

Exilul lui Lenin în Siberia s-a încheiat la începutul lui 1900 și, în luna iulie a aceluiași an, a plecat în străinătate cu scopul de a-i organiza pe social-
democrații ruși într-o mișcare unită. Primul pas care trebuia făcut era, în opinia lui, să găsească un ziar care să funcționeze ca o punte de legătură între grupurile împrăștiate și să facă posibilă crearea unui partid real. Un astfel de ziar trebuia, desigur, tipărit în străinătate și introdus clandestin în Rusia. Numele ales pentru acesta a fost Iskra (Scânteia).

Procesul de apariție a ziarului a fost tulburat de dispute, asupra cărora nu este cazul să insistăm aici. Întâlnirea lui Lenin cu Plehanov a fost un dezastru. Într-o notă publicată postum despre întâlnirea sa cu veteranii de la Geneva, el vorbește cu amărăciune despre aroganța acelui bărbat mai în vârstă, pe care totuși el

(Lenin) îl abordase cu respect și admirație. În mod evident, Plehanov era invidios pe autoritatea lui în fața social-democraților ruși și și-a dat frâu liber orgoliului și intoleranței față de tânărul discipol. După cum s-a exprimat Lenin și după cum avea să țină minte pe viitor, „tinerețea îndrăgostită primește de la obiectul dragostei sale o povață amară: trebuie să-i tratezi pe toți oamenii «fără sentimentalism», trebuie să ții o piatră în sân." (*Cum era cât pe-aci să se stingă Iskra*)

În pofida acestor tulburări, primul număr din Iskra a fost publicat în decembrie 1900. A fost tipărit consecutiv la Leipzig, München, Londra și Geneva și articolele erau semnate de crema intelectuală a marxismului rusesc: Lenin, Plehanov, Martov, Akselrod, Potresov și Vera Zasulici.

Anii 1901–1903 au marcat o nouă etapă în dezvoltarea marxismului rusesc și a social-democrației ruse. În această perioadă, au fost puse bazele variantei leniniste de marxism, ale cărei noutate și specificitate au devenit doar treptat vizibile. Până în acel moment, declarațiile ideologice ale lui Lenin nu erau diferite de cele ale lui Plehanov sau de cele ale marxiștilor ortodocși occidentali, în afara accentelor puternice pe care Lenin le punea pe anumite aspecte ale doctrinei. Printre acestea se număra principiul pe care l-a repetat cu fiecare ocazie, că numai scopul final – cucerirea puterii politice de către proletariat – dă un sens acțiunilor curente și că social-democrații pot încheia orice alianță și pot susține orice cauză dacă, prin aceasta, grăbesc atingerea scopului ultim. Toate celelalte mișcări și clase sociale, ființe umane și ideologii trebuie tratate ca mijloace pentru „revoluția finală".

XVI

APARIȚIA LENINISMULUI

1. Controversa asupra leninismului

Ideea că leninismul reprezintă o variantă a doctrinei marxiste a fost multă vreme subiect de controversă. Întrebarea este, în primul rând, dacă leninismul este o ideologie „revizionistă" în raport cu tradiția marxistă sau dacă, dimpotrivă, este o aplicare fidelă a principiilor generale ale marxismului la noua situație politică. Încărcătura politică a acestei controverse este evidentă. Ortodoxia stalinistă, încă în vigoare în cadrul mișcării comuniste, adoptă, desigur, cea de-a doua perspectivă. Stalin a susținut că Lenin nu a adăugat nimic la doctrina moștenită și nici nu a extras nimic din ea, ci a aplicat principiile sale fără abatere nu numai la condițiile rusești, ci și, mult mai semnificativ, la situația din întreaga lume. În acord cu această perspectivă, leninismul nu este o aplicare particulară rusească a marxismului sau una limitată la condițiile rusești, ci un sistem universal valabil de strategie și tactică pentru „noua eră" a dezvoltării sociale, și anume cea a imperialismului și a revoluțiilor proletare. Pe de altă parte, unii bolșevici priveau leninismul ca un instrument specific al revoluției ruse, în timp ce marxiștii non-leniniști susțineau că Lenin nu a fost fidel doctrinei lui Marx în multe privințe esențiale.

Întrebarea, formulată în acest mod ideologic, este insolubilă în practică, la fel ca orice asemenea întrebări din istoria mișcărilor politice sau a sectelor religioase care au o nevoie înnăscută de fidelitate față de sursele lor. Este firesc și inevitabil ca generațiile care urmează imediat fondatorilor mișcării să fie confruntate cu întrebări și decizii practice care nu sunt prevăzute explicit în canonul existent și să interpreteze canonul astfel încât să-și justifice acțiunile. În această privință, istoria marxismului se aseamănă cu cea a creștinismului. Rezultatul este, de obicei, realizarea multiplelor forme de compromis între doctrină și

presiunea practicii. Sub presiunea politică a evenimentelor, apar noi arii de diviziune și se nasc noi formațiuni politice conflictuale și fiecare dintre ele poate găsi justificări în tradiție, care nu este niciodată pe deplin integrată și coerentă. Berstein a fost, într-adevăr, un revizionist, în sensul că a respins fățiș anumite trăsături ale filosofiei sociale marxiste și nu s-a declarat un păstrător inflexibil al moștenirii marxiste sub toate aspectele sale. Lenin, pe de altă parte, s-a străduit să își prezinte toate acțiunile și teoriile ca pe unica aplicare posibilă sau corectă a unei ideologii existente. El nu era totuși un doctrinar în sensul de a prefera fidelitatea față de textele lui Marx eficacității practice a mișcării pe care o conducea. Dimpotrivă, avea un incredibil simț practic și capacitatea de a subordona toate întrebările, fie că țineau de teorie sau de tactică, scopului unic al revoluției în Rusia și în lume. Toate întrebările de teorie generală fuseseră, din punctul său de vedere, deja lămurite de marxism și trebuia numai să se folosească cu inteligență acest corp doctrinar pentru a se găsi soluția corectă pentru fiecare situație. În această privință, el nu numai că se considera executorul testamentar fidel al lui Marx, dar credea și că se conforma practicii și tacticii social-democrației europene așa cum era aceasta ilustrată mai ales de partidul german. Până în 1914, el a privit social-

democrația germană ca pe un model și pe Kautsky ca pe cea mai mare autoritate în viață în materie de probleme teoretice; s-a bazat pe Kautsky nu numai în chestiuni teoretice, ci și în probleme tactice rusești despre care el știa mult mai mult, cum a fost boicotul celei de-a doua Dume. În 1905, Lenin a scris în *Două tactici ale social-democrației în revoluția democratică*:

> Când și unde am pretins eu că am creat un curent aparte în social-democrația internațională, *diferit* de variantele lui Bebel și Kautsky? Când și unde au ieșit la lumină deosebiri de vederi între mine și Bebel sau Kautsky, diferențe care să aibă măcar tendința de a fi la fel de grave ca acelea apărute între Bebel și Kautsky, de exemplu la Breslau, în privința problemei agrare?

Întrebarea dacă Lenin era sau nu un „revizionist“ nu poate fi soluționată doar comparându-i scrierile cu cele ale lui Marx sau punând întrebări la care ar fi imposibil să se răspundă, cum ar fi cea de genul: „Ce ar fi spus sau făcut Marx în cutare sau cutare situație?“ Desigur, teoria lui Marx este incompletă și este în multe locuri ambiguă și ar putea fi „aplicată“ în mai multe moduri contradictorii fără a-i încălca într-un mod vizibil principiile. Totuși, problema continuității între marxism și leninism nu este cu totul lipsită de importanță. Ea poate fi cel mai bine înțeleasă

nu în termeni de „fidelitate“, ci mai degrabă examinând tendința generală a încercărilor teoretice ale lui Lenin de a „aplica“ sau completa moștenirea marxistă.

Așa cum am văzut deja, pentru Lenin toate chestiunile teoretice erau numai niște mijloace în vederea unui singur țel, revoluția; iar sensul tuturor problemelor umane, al ideilor, instituțiilor și valorilor rezida exclusiv în influența lor asupra luptei de clasă. Nu este greu de găsit o susținere pentru această atitudine în scrierile lui Marx și Engels, care accentuau în capitolele teoretice caracterul tranzitoriu și de clasă al tuturor aspectelor vieții dintr-o societate împărțită în clase. Dar analizele lor erau în general mai diferențiate și mai puțin simplificate decât ar putea fi indicat de asemenea formulări „reducționiste“. Atât Marx, cât și Engels au avut un orizont de interese mult mai larg decât cel sugerat de întrebarea: „Este acesta un lucru bun sau rău pentru revoluție?“ Pentru Lenin, pe de altă parte, acest criteriu era arhisuficient pentru a stabili importanța unui fapt și pentru modul în care trebuia decis în privința lui. Marx și Engels aveau un simț al continuității civilizației și nu credeau că toate valorile umanității, inclusiv știința, arta, moravurile și instituțiile sociale, nu erau „decât“ instrumente ale intereselor de clasă. Cu toate acestea, formulările generale în care își exprimau materialismul istoric se pretau destul de bine la interpretările și la modul în care le-a folosit Lenin. Pentru Lenin, problemele filosofice nu aveau în sine niciun sens, ci erau doar niște arme în lupta politică; același lucru era valabil pentru artă și literatură, legi și instituții, valori democratice și idei religioase. În această privință, nu doar că nu i se poate reproșa nicio deviere de la marxism, ci se poate spune chiar că el a aplicat principiile materialismului istoric cu mai multă consecvență decât Marx. Dacă legea, de pildă, nu este „decât“ o armă în lupta de clasă, rezultă în mod firesc că nu există nicio diferență esențială între domnia legii și o dictatură arbitrară. Dacă libertățile politice nu sunt „decât“ un instrument folosit de burghezie în favoarea propriilor sale interese de clasă, este pe deplin rezonabil să afirmi că, atunci când ajung la putere, comuniștii nu trebuie să se simtă obligați să le respecte. Dacă știința, filosofia și arta nu sunt decât niște instrumente ale luptei de clasă, nu există nicio diferență „calitativă“ între a scrie un tratat filosofic și a folosi arme de foc; cele două sunt pur și simplu niște arme diferite folosite în contexte diferite și ar trebui privite ca atare, indiferent dacă cel care le folosește este prieten sau adversar. Aceste aspecte ale concepției lui Lenin au devenit brutal de evidente după ce bolșevicii au cucerit puterea, dar ele sunt

exprimate încă din primii ani în scrierile sale. Lenin era de multe ori avantajat în discuțiile sale cu marxiștii de alte orientări, datorită simplității uluitoare și consecvenței cu care aplica principiile pe care le împărtășeau cu toții. Atunci când adversarii săi reușeau să demonstreze că afirma contrariul a ceea ce fusese formulat de Marx în mod explicit – de exemplu, că „dictatura" nu însemna despotism neîngrădit de nicio lege –, ei nu făceau altceva decât să semnaleze inconsistențele lui Marx mai curând decât erezia lui Lenin.

Cu toate acestea, unul sau două aspecte esențiale ale inovațiilor introduse de Lenin în mișcarea revoluționară din Rusia ridică îndoieli serioase cu privire la fidelitatea sa față de tradiția marxistă. În primul rând, Lenin susținea inițial o alianță între proletariat și țărănime ca pe o strategie de bază a „revoluției burgheze", în timp ce oponenții săi declarau că o alianță cu burghezia ar fi mult mai conformă cu doctrina în acest caz. În al doilea rând, Lenin a fost primul care a văzut în problema națională un rezervor puternic de energie pe care social-democrații puteau și trebuiau să îl folosească pentru a-și susține cauza în loc de a privi această problemă ca pe un obstacol stânjenitor. În al treilea rând, a formulat propriile sale reguli organizatorice și propria sa viziune despre atitudinea pe care ar trebui să o adopte partidul față de revoltele spontane ale muncitorilor. În toate aceste privințe, el a fost criticat nu numai de reformiști și de menșevici, ci chiar și de un stâlp al ortodoxiei ca Rosa Luxemburg. Dar, tot în aceste trei privințe, doctrina sa s-a dovedit a fi extrem de practică și se poate spune cu certitudine că, sub toate aceste trei aspecte, politica sa a fost necesară pentru succesul revoluției bolșevice.

2. Partidul și mișcarea muncitorească. Conștiință și spontaneitate

Principiile fundamentale ale leninismului, ca entitate politică de sine stătătoare, au fost formulate în anii 1902–1903. În acești ani asistăm la crearea în Rusia a principalelor grupări politice care, deși aflate într-o dispută permanentă, au dus lupta împotriva țarismului până la Revoluția din Octombrie, adică aripa bolșevică și cea menșevică a social-democrației, revoluționarii sociali („eserii") și democrat-constituționalii („cadeții").

Principalul organ de presă prin care ideile lui Lenin au luat treptat o formă vizibilă a fost Iskra. Până la cel de-al II-lea Congres al Partidului din 1903, diferențele dintre Lenin și restul

consiliului editorial nu erau majore și el a fost cel care a modelat, în realitate, stilul ziarului, pe care l-a editat mai întâi la München, apoi la Londra, unde s-a mutat în primăvara anului 1902. Iskra era o publicație concepută nu doar pentru a combate revizionismul și economismul din social-democrația rusă, ci și pentru a lega între ele grupuri aflate încă în dezacord în privința organizării și ideologiei în ciuda existenței formale a partidului; după cum o spunea Lenin, „un ziar nu este doar un propagandist colectiv și un agitator colectiv, este totodată și un organizator colectiv" (*Cu ce să începem*). Iskra a jucat, în fapt, un rol decisiv în pregătirea congresului care i-a reunit pe social-democrații ruși, în adunarea generală, într-un partid unic și a divizat imediat partidul în două grupări inamice.

În ce privește problema-cheie a rolului partidului, Lenin a pus bazele ideologiei bolșevice în timpul conflictului său cu economismul, pe care îl considera extrem de periculos, chiar dacă influența sa se reducea tot mai mult. Economiștii interpretau materialismul istoric ca pe o teorie a primatului luptei economice a proletariatului, care prevala asupra scopurilor politice (care cădeau în sarcina burgheziei ruse, cel puțin în viitorul apropiat), și identificau mișcarea clasei muncitoare cu o „mișcare a muncitorilor", privită ca o luptă spontană a muncitorimii în întregul ei. Ei subliniau caracterul strict de clasă al programului propus și atacau grupul Iskra pentru flatarea *intelighenției* și a liberalilor, pentru exagerarea importanței elementelor teoretice și ideologice și pentru faptul că acorda prea multă importanță antagonismului comun al tuturor claselor față de autocrație. Economismul reprezenta varianta rusă a proudhonismului sau a ouvrierismului, cum mai era denumit. Conform partizanilor săi, social-democrația trebuia să fie mai degrabă organizația decât conducătorul unei adevărate mișcări muncitorești.

În câteva articole și în lucrarea *Ce-i de făcut?* (1902), Lenin i-a atacat pe economiști pentru negarea rolului de avangardă al partidului și exprima în termeni generali concepția sa despre importanța teoriei în cadrul mișcării social-democrate. Problema crucială pentru viitorul revoluției era, sublinia el, conștiința teoretică a mișcării revoluționare, or, aceasta nu putea fi dezvoltată printr-o mișcare spontană a muncitorilor. „Nu poate exista o mișcare revoluționară fără o teorie revoluționară." Acest lucru era mai valabil în Rusia decât oriunde altundeva pentru că social-democrația era în prima ei fază de dezvoltare și pentru că sarcina proletariatului rus era nici mai mult, nici mai puțin decât aceea de a răsturna bastionul reacțiunii europene și asiatice.

Aceasta însemna că proletariatul rus era menit să devină avangarda proletariatului mondial și nu ar fi putut să-și joace acest rol în absența unui aparat teoretic adecvat. Economiștii vorbeau despre importanța condițiilor economice „obiective" în dezvoltarea socială, considerând conștiința politică o consecință automată a factorilor economici și negându-i astfel dreptul de a declanșa și de a stimula procesele sociale. Dar faptul că interesele economice erau hotărâtoare nu însemna că lupta economică a muncitorilor le putea asigura victoria finală doar prin ea însăși din moment ce interesele de clasă fundamentale ale proletariatului nu puteau fi satisfăcute decât printr-o revoluție politică și o dictatură a proletariatului. Muncitorii nu ar putea atinge singuri conștiința opoziției fundamentale dintre clasa lor, privită în întregul ei, și sistemul social existent.

> Am spus că muncitorii *nici nu puteau să aibă* o conștiință social-democrată. Ea nu le putea fi adusă decât din afară. Istoria tuturor țărilor arată că numai prin propriile ei forțe clasa muncitoare poate să-și formeze doar o conștiință trade-unionistă, adică convingerea necesității de a se uni în sindicate, de a lupta împotriva patronilor, de a lupta pentru a obține de la guvern cutare sau cutare lege necesară muncitorilor etc. Învățătura socialistă s-a dezvoltat din teoriile filosofice, istorice și economice pe care le-au elaborat reprezentanții culți ai claselor avute, intelectualii.

Acest fapt era valabil în Occident („chiar Marx și Engels aparțineau *inteligheției* burgheze") și avea să fie valabil și în Rusia. Pentru a susține acest argument, Lenin a apelat la Kaustky, care scrisese că lupta de clasă a proletariatului nu putea să creeze conștiința socialistă prin ea însăși; lupta de clasă și socialismul erau niște fenomene separate și sarcina social-democrației era să insereze într-o mișcare spontană conștiința socialistă.

Dacă partidul se privea pe sine doar ca pe organul sau instrumentul unei mișcări spontane a muncitorilor, el nu va putea fi niciodată instrumentul unei revoluții socialiste. Partidul ar trebui să fie o avangardă și un organizator, un conducător și un ideolog fără de care muncitorii nu ar putea trece de orizontul societății burgheze și nici nu i-ar putea submina fundamentele. În acest punct, Lenin adaugă totuși o precizare de o importanță decisivă:

> Dacă nici vorbă nu poate fi de o ideologie de sine stătătoare elaborată de înseși masele muncitorești în cursul mișcării lor, atunci chestiunea se poate pune *numai așa*: ideologie burgheză ori ideologie socialistă. Aici nu există cale de mijloc (pentru că omenirea nu a elaborat nicio „a treia ideologie" și, în general, într-o societate sfâșiată de contradicții de clasă nu poate

> exista niciodată o ideologie deasupra claselor sau în afara claselor)… Dar dezvoltarea *spontană* a mișcării muncitorești duce tocmai la subordonarea acesteia față de ideologia burgheză… *trade unionism*-ul înseamnă tocmai înrobirea ideologică a muncitorilor de către burghezie. De aceea, sarcina noastră, sarcina social-democrației, este *de a lupta împotriva spontaneității.*

Doctrina „ploconirii în față spontaneității" sau *hvostizm*-ul („codismul") este ținta principală a atacurilor lui Lenin împotriva economiștilor – Martinov, Kuskova și alții. Muncitorii pot lupta pentru a-și vinde forța de muncă în condiții mai avantajoase, dar sarcina social-democrației este de a lupta pentru a aboli în totalitate munca salariată. Antagonismul dintre clasa muncitoare și întregul sistem economic capitalist nu poate fi surprins decât de o gândire științifică și, până în momentul în care este înțeles, nu poate exista nicio luptă politică generală împotriva sistemului burghez.

Acest fapt, continuă Lenin, conduce la niște deducții despre relația dintre clasa muncitoare și partid. În viziunea economiștilor, organizația revoluționară nu este nici mai mult, nici mai puțin decât organizația muncitorească. Dar, pentru a fi eficientă, organizația muncitorilor trebuie să aibă o bază cât mai largă și să folosească metodele cele mai deschise cu putință și trebuie să aibă o structură sindicalistă. Partidul nu se poate identifica cu o asemenea mișcare și niciun partid din lume nu este identic cu sindicatele. Dimpotrivă…

> … organizația revoluționarilor trebuie să cuprindă, în primul rând și mai ales, oameni a căror profesie este activitatea revoluționară… În fața acestei trăsături caracteristice generale a membrilor acestei organizații, *trebuie să se șteargă orice deosebire dintre muncitori și intelectuali.*

Un asemenea partid al revoluționarilor de profesie nu trebuie doar să câștige încrederea clasei muncitoare și să preia conducerea mișcării spontane, ci trebuie să devină centrul tuturor formelor de protest împotriva oprimării sociale, concentrând toate energiile împotriva autocrației, indiferent de originea lor sau de interesele de clasă pe care le reprezintă. Faptul că social-democrația este partidul proletariatului nu înseamnă că trebuie să fie indiferentă față de exploatarea și oprimarea altor grupuri, chiar și atunci când ele aparțin claselor privilegiate. Din moment ce revoluția democratică, deși burgheză în conținutul ei, trebuie să fie condusă de proletariat, este de datoria acestuia să ralieze toate forțele care tind spre răsturnarea autocrației. Partidul trebuie să organizeze o campanie generală prin care să devină cunoscut

restului lumii; trebuie să accepte revendicările burgheze pentru libertăți politice, să combată persecuția împotriva sectelor religioase, să denunțe tratamentul brutal la adresa studenților și intelectualilor, să susțină revendicările țăranilor, să se facă simțit în toate sferele vieții publice și să unească toate curentele disparate de indignare și protest într-un singur torent unic care să înlăture cu forța ordinea țaristă.

Pentru a face față acestor exigențe, partidul trebuie să fie compus în principal din revoluționari de profesie, bărbați și femei care se privesc pe ei înșiși și care trebuie să fie priviți nu ca muncitori sau intelectuali, ci pur și simplu ca revoluționari, și care își dedică tot timpul activității de partid. Partidul trebuie să fie o organizație disciplinată, centralizată, mică, formată după metodele organizației Zemlia i Volia din anii '70; în condiții conspiraționiste, este imposibil să aplici principii democratice în partid, deși este firesc să faci așa ceva în organizațiile vizibile.

Concepția lui Lenin despre partid a fost intens criticată ca despotică, iar unii istorici consideră astăzi că ea a conținut în stare embrionară întreaga structură ierarhică și totalitară în care s-a întrupat mai târziu sistemul socialist. Trebuie totuși precizate aspectele în care concepția sa despre partid era diferită de cele general acceptate în epocă. Lenin a fost acuzat de elitism și de dorința de a substitui clasa muncitoare cu o organizație revoluționară; s-a susținut chiar și că doctrina sa reprezenta interesele particulare ale *inteligheției* sau ale intelectualilor și că el dorea să concentreze întreaga putere politică în mâinile acestora, și nu în cele ale proletariatului.

În ce privește așa-zisul elitism al lui Lenin în tratarea partidului ca pe avangardă, trebuie subliniat că poziția sa nu era diferită de cea a majorității socialiștilor. Ideea avangardei apare în *Manifestul Comunist*, ai cărui autori îi descriu pe comuniști ca pe cea mai conștientă parte a proletariatului, care nu are niciun fel de alte interese în afara celor ale clasei, privite ca întreg. Concepția că mișcarea muncitorilor nu s-ar putea dezvolta, producând o conștiință revoluționară socialistă, ci trebuie să primească această conștiință de la *inteligheția* educată, era împărtășită de Lenin, Kautsky, Victor Adler și majoritatea liderilor social-democrați, care accentuau, în această privință, diferența dintre ei și sindicaliști. Concepția exprimată de Lenin este în esență un truism, pentru că este limpede că niciun muncitor nu ar fi putut scrie *Capitalul* sau *Anti-Dühring* și nici măcar *Ce-i de făcut?* Nimeni nu ar putea să conteste că fundamentele teoretice ale socialismului trebuie să fie puse de intelectuali, și nu de

muncitori din fabrică, și dacă aceasta era tot ce se putea înțelege prin „a insera conștiința din exterior", atunci nu era nimic de obiectat. Afirmația că partidul muncitorilor era ceva diferit de clasa muncitoare era, de asemenea, un loc comun și nu se poate susține că Marx ar fi identificat partidul cu proletariatul, deși este adevărat că nu a definit niciodată cu precizie ce anume era partidul. Ceea ce era cu adevărat nou în concepția lui Lenin nu era ideea partidului privit ca o avangardă, conducând clasa muncitoare și transmițându-i o conștiință socialistă. Noutatea consta, în primul rând, în afirmația că mișcarea spontană a clasei muncitoare trebuie să aibă o conștiință burgheză din moment ce nu-și putea dezvolta una socialistă și nu exista nicio altă formă de conștiință. Această concluzie nu rezultă din niciun text al lui Kautsky citat de Lenin și nici din premisele marxismului. După Lenin, fiecare mișcare socială are un caracter de clasă bine definit. Dat fiind că o mișcare spontană a muncitorilor este incapabilă să ajungă la o conștiință socialistă, adică la o conștiință proletară în sensul teoretic și istoric corect al termenului, rezultă – oricât de bizar ar părea – că mișcarea muncitorească este o mișcare burgheză dacă nu este subordonată partidului socialist. Această concluzie este completată printr-o a doua deducție: mișcarea clasei muncitoare, în adevăratul sens al cuvântului, privită ca o mișcare politică revoluționară, nu este definită prin faptul că este o mișcare a muncitorilor, ci prin acela că deține ideologia corectă, adică pe cea marxistă, care este „proletară" prin definiție. Cu alte cuvinte, compoziția socială a unui partid revoluționar nu are nicio importanță pentru determinarea caracterului său de clasă. Lenin și-a menținut în mod consecvent această poziție, afirmând, de pildă, că Partidul Laburist britanic era un partid burghez, deși membrii săi erau muncitori, în timp ce un grup minuscul care nu avea niciun fel de origini muncitorești era îndreptățit, atât timp cât profesa ideologia marxistă, să se declare unicul reprezentant al proletariatului și singura întruchipare a conștiinței proletare. La fel au procedat, începând din acel moment, toate partidele leniniste, inclusiv cele care nu au avut nici cea mai mică susținere din partea adevăraților muncitori.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că Lenin era complet indiferent față de compoziția socială a propriului său partid ori că avea de gând să construiască o organizație revoluționară alcătuită exclusiv din intelectuali. Dimpotrivă, el insista de multe ori că proporția muncitorilor ar trebui să fie cât mai mare cu putință și trata *inteligheția* cu un dispreț suveran. Termenul „intelectual" era peiorativ în vocabularul său și era folosit de obicei pentru a

denota: „nehotărât, nedemn de încredere, devorat de individualism, capricios, cu capul în nori“ ș.a.m.d. (Activiștii de partid în care avea cea mai mare încredere erau de origine muncitorească, asemenea lui Stalin și Malinovski; cel din urmă, cum s-a dovedit, era un agent Ohrana și a adus superiorilor săi servicii neprețuite, fiind unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Lenin, care cunoștea toate secretele partidului.) Este limpede că intenția lui Lenin nu era de a-i „înlocui“ pe muncitori cu intelectualii sau să îi privească pe aceștia din urmă ca pe întruchiparea conștiinței socialiste pentru simplul fapt că erau intelectuali. Această întruchipare era *partidul*, o organizație de un tip special în care, așa cum am văzut, diferența dintre intelectuali și muncitori trebuia să dispară. Intelectualul înceta să fie un intelectual și muncitorul înceta să fie un om al muncii; ambii erau părțile componente ale unei organizații revoluționare centralizate, cu o disciplină strictă.

Prin urmare, în opinia lui Lenin, partidul, cu conștiința sa teoretică „corectă“, întruchipează conștiința proletară indiferent de ceea ce crede proletariatul empiric real despre el însuși sau despre partid. Partidul știe ce este în interesul „istoric“ al proletariatului și care ar trebui să fie conștiința autentică a acestuia în orice moment, deși conștiința sa empirică va rămâne de obicei cu un pas în urmă. Partidul nu reprezintă acea conștiință pentru că proletariatul consimte la aceasta, ci pentru că partidul cunoaște legile dezvoltării sociale și înțelege misiunea istorică a clasei muncitoare în conformitate cu teoria marxistă. În cadrul acestei concepții schematice, conștiința empirică a clasei muncitoare apare ca un obstacol, ca o stare imatură care trebuie depășită, și niciodată ca o sursă de inspirație. Partidul este complet independent de clasa muncitoare reală, în afara susținerii de care are nevoie din partea ei în practică. În acest sens, doctrina lui Lenin despre hegemonia partidului înseamnă în mod cert că, în politică, clasa muncitoare poate și trebuie să fie „înlocuită“, dar nu de intelectuali, ci de partid. Partidul nu poate acționa în mod eficient fără sprijinul proletariatului, dar numai partidul singur trebuie să ia inițiativa politică și să decidă care ar trebui să fie obiectivele proletariatului. Proletariatul este incapabil să-și formuleze propriile interese de clasă, iar dacă, totuși, încearcă să o facă, acestea vor fi niște scopuri burgheze, definite numai în limitele capitalismului.

Se va vedea astfel că nu „elitismul“ sau teoria conștiinței socialiste introduse din afară în mișcarea muncitorească spontană a transformat partidul lui Lenin în aparatul centralizat, dogmatic,

nereflexiv și totuși extrem de eficient care s-a dovedit a fi, mai ales după revoluție. Sursa teoretică sau, mai degrabă, justificarea acestui aparat era convingerea lui Lenin că partidul, în virtutea cunoașterii științifice a societății, este singura sursă legitimă a inițiativei politice. Acesta a devenit mai târziu principiul statului sovietic, în care aceeași ideologie servește la justificarea monopolului partidului asupra inițiativei în toate domeniile vieții sociale, a statutului său de sursă unică a cunoașterii societății și, prin urmare, de proprietar unic al acelei societăți. Desigur, nu se poate afirma că întregul sistem al statului totalitar a fost modelat și, cu atât mai puțin, conceput în mod deliberat în doctrina lui Lenin așa cum a fost ea formulată în 1902, dar evoluția partidului său înainte și după preluarea puterii confirmă într-o anumită măsură credința marxistă sau, mai curând, hegeliană într-o „ordine logică a lucrurilor" întruchipată, chiar și imperfect, în ordinea istorică. Premisele lui Lenin ne obligă să credem că interesele și scopurile unei clase sociale, proletariatul, pot și chiar trebuie să fie determinate fără ca acea clasă să aibă vreun cuvânt de spus. Mai mult decât atât, același lucru este valabil pentru întreaga societate din momentul în care este condusă de acea clasă și se poate presupune, de aceea, că îi împărtășește scopurile; o dată în plus, sarcinile, obiectivele și ideologia întregii organizații sunt conduse prin inițiativa partidului și sub controlul său. Ideea lui Lenin de hegemonie a partidului a produs-o în mod firesc pe cea a „rolului conducător" al partidului într-o societate socialistă, adică a condus la un despotism bazat pe principiul că partidul știe întotdeauna mai bine decât comunitatea care sunt interesele, nevoile și chiar dorințele acesteia; chiar poporul ar putea fi prea înapoiat pentru a înțelege aceste lucruri, dar partidul le poate distinge, datorită cunoașterii sale științifice. În acest fel, noțiunea de „socialism științific", opusă atât utopismului, cât și mișcării spontane a muncitorilor, a devenit baza ideologică a unei dictaturi a partidului asupra clasei muncitoare și asupra întregii societăți.

Lenin nu și-a abandonat niciodată teoria despre partid. El a recunoscut, la cel de-al II-lea Congres, că exagerase puțin în *Ce-i de făcut?*, fără a spune însă în ce privință.

> Știm cu toții acum că *economiștii* ne oferă o singură latură a problemei. Pentru a îndrepta lucrurile, cineva trebuia să arate și cealaltă latură, și asta am făcut eu. Sunt convins că social-democrația rusă va îndrepta întotdeauna cu vigoare tot ceea ce a fost denaturat de oportunismul de orice fel și că, astfel, bastonul nostru va fi întotdeauna cel mai drept și mai potrivit. (*Discurs despre programul partidului*, 4 august 1902)

Trebuie să mai adăugăm o precizare atunci când examinăm în ce măsură *Ce-i de făcut?* înglobează teoria partidului monolit. Începând din acel moment, Lenin a fost convins că în cadrul partidului se vor exprima puncte de vedere diferite și că se vor forma grupări separate. El credea că acest lucru este natural, dar că este nesănătos, dat fiind că, în principiu, numai un singur grup putea să fie la un moment dat în posesia adevărului.

> Niște oameni care sunt cu adevărat convinși că au dus știința înainte ar cere nu libertatea noilor concepții alături de a celor vechi, ci înlocuirea acestora din urmă cu cele dintâi.
>
> Faimoasa libertate de critică înseamnă nu înlocuirea unei teorii prin alta, ci renunțarea la orice teorie bine chibzuită și unitară, înseamnă eclectism și lipsă de principia.

Nu există nicio îndoială că Lenin a privit întotdeauna fracționismul și diferendele asupra chestiunilor esențiale ca pe indiciul unei boli sau al unei slăbiciuni a partidului chiar și cu mult timp înainte de a afirma că toate aceste manifestări ar trebui vindecate prin mijloace radicale, fie prin ruperea imediată, fie prin excluderea din partid; numai după revoluție avea să fie impusă o interdicție formală împotriva fracționismului. Totuși, chiar și înainte de revoluție Lenin nu a ezitat să se distanțeze de colegii săi în privința unor chestiuni importante. Crezând că toate diferențele de opinie, nu doar cele legate de principii majore și de strategie, ci și cele legate de organizare, „reflectă" în ultimă instanță antagonismul de clasă, pentru Lenin toți opozanții din cadrul partidului erau în mod natural „purtătorii" unui tip de deviație burgheză sau simptome ale presiunii burgheze asupra proletariatului. Pe de altă parte, Lenin nu a avut niciodată nici cea mai mică îndoială că el reprezentase mereu adevăratele interese ale proletariatului, întotdeauna cel mai bine înțelese.

Teoria partidului expusă în *Ce-i de făcut?* a fost completată de Lenin prin propunerile de organizare pe care le-a făcut la cel de-al II-lea Congres, care, după îndelungi pregătiri, s-a întrunit la Bruxelles la 30 iulie 1903; întrunirea a fost mai apoi mutată la Londra, unde s-a încheiat pe 23 august. Lenin venea de la Geneva, unde locuise începând cu primăvara acelui an. Primul și unul dintre cele mai acute puncte divergente se referea la celebrul paragraf I al statutului partidului; Lenin dorea ca numai cei care participaseră activ în cadrul unei organizații a partidului să poată dobândi calitatea de membru, în timp ce Martov propunea o formulă mai relaxată, prin admiterea tuturor celor care „munciseră sub îndrumarea" unei organizații de partid. Această

dispută aparent banală aproape că a determinat o ruptură și a dus la formarea a două grupări, care, după cum avea să devină evident în curând, se opuneau una alteia atât în privința problemelor organizatorice, cât și în multe alte privințe. Formula lui Lenin, susținută de Plehanov, a fost respinsă de o majoritate restrânsă. Totuși, pe parcursul congresului, susținătorii lui Lenin au câștigat un oarecare avantaj, mai ales datorită retragerii a două grupări: Bund-ul (Alianța Generală a Muncitorilor Evrei) și „economiștii", care reprezentau periodicul Raboci Delo (Cauza Muncitorilor). Fragila majoritate obținută astfel de grupul Lenin în alegerile pentru Comitetul Central și în Consiliul Partidului a determinat apariția bine cunoscuților termeni, „bolșevici" și „menșevici", după cuvintele rusești *majoritate* și *minoritate*. Originea termenilor a fost, așadar, întâmplătoare, dar Lenin și grupul său au monopolizat denumirea de „bolșevici", de care s-au agățat apoi zeci de ani, sugerând prin aceasta că, de-a lungul vicisitudinilor prin care partidul avea să treacă ulterior, bolșevicii reprezentau adevăratul grup majoritar. Pe de altă parte, mulți dintre cei nefamiliarizați cu istoria congresului au interpretat termenul ca având semnificația de „maximaliști" chiar dacă bolșevicii nu au sugerat niciodată o asemenea interpretare.

Disputa asupra problemei membrilor reflecta în fapt două perspective opuse legate de organizarea partidului la care Lenin s-a referit pe larg în timpul congresului și în articolele sale ulterioare. În viziunea lui, efectul formulei „relaxate" propuse de Martov, Akselrod și Akimov avea să fie acela că orice profesor sau elev care ar fi ajutat partidul sau orice muncitor care ar fi participat la o grevă ar fi putut să se numească membru al partidului. Aceasta ar fi putut conduce la pierderea coeziunii partidului, a disciplinei și a oricărei forme de control asupra membrilor săi; partidul ar fi urmat să devină o organizație de masă, construită de jos în sus, și nu de sus în jos, o adunătură de elemente autonome, nepregătite pentru acțiuni centralizate. Ideea lui Lenin era exact contrariul: condiții definite strict pentru calitatea de membru, o disciplină rigidă, controlul absolut asupra organizațiilor partidului de către autoritățile partidului, o linie clară de demarcație între partid și clasa muncitoare. Menșevicii l-au acuzat pe Lenin că adoptă o atitudine birocratică față de viața de partid și de desconsiderație față de clasa muncitoare, că are ambiții dictatoriale și dorința de a subordona întregul partid unui grup restrâns de conducători (*Un pas înainte, doi pași înapoi*).

Ideea fundamentală a tovarășului Martov – autoînscrierea în Partid – reprezintă aceeași falsă „democrație", aceeași idee de a construi Partidul de jos în sus. Ideea mea, pe de altă parte, este „birocratică", în sensul că Partidul trebuie construit de la vârf la bază, de la Congresul Partidului spre organizațiile Partidului.

Lenin percepuse corect, încă de la început, importanța fundamentală a disputei, pe care avea să o compare ulterior, în mai multe rânduri, cu cearta dintre iacobini și girondini. Aceasta este o paralelă mai bună decât cea cu disputa dintre adepții lui Bernstein și ortodoxia germană, pentru că menșevicii aveau o poziție destul de apropiată de esența social-democrației germane, ei militau pentru o organizație mai puțin centralizată, mai puțin militară și credeau că partidul ar trebui să fie al clasei muncitoare nu doar cu numele și ideologia, ci și prin includerea unui număr cât de mare de muncitori, nefiind doar o organizație de revoluționari de profesie. Ei susțineau că partidul trebuie să acorde organizațiilor un grad considerabil de autonomie, și nu să discute cu acestea numai prin directive și ordine. Menșevicii îl acuzau pe Lenin că nu are încredere în clasa muncitoare, deși ei înșiși acceptau ideea conștiinței care trebuie treptat transmisă acestei clase, din afara ei. În curând, a devenit clar că aripa menșevicilor încerca să adopte soluții diferite și în privința altor chestiuni: disputa asupra unui singur paragraf al statutului divizase în fapt partidul în două tabere care, instinctiv, reacționau diferit la probleme strategice și tactice. Menșevicii înclinau în toate problemele către o alianță cu liberalii, în timp ce Lenin pleda pentru revoluția țărănească și o alianță revoluționară cu țăranii. Menșevicii considerau importante mijloacele legale de acțiune și, atunci când aceasta era posibilă, lupta cu ajutorul mijloacelor parlamentare; Lenin s-a opus mult timp ideii ca social-democrații să fie membri ai Dumei și a tratat inițiativa în consecință, considerând-o un program pur propagandistic și discreditând orice reformă pe care ar fi putut să o genereze. Menșevicii au pus accent pe activitatea sindicală și pe valoarea intrinsecă a oricăror beneficii pe care muncitorii le-ar fi putut obține pe cale legislativă sau prin grevă; pentru Lenin, asemenea activități aveau importanță numai în măsura în care contribuiau într-un fel la pregătirea conflictului final. Menșevicii priveau libertățile democratice ca având o valoare în sine, în timp ce pentru Lenin ele erau numai niște arme care ar fi putut folosi

partidului în anumite circumstanțe. Cu privire la acestea din urmă, Lenin citează aprobator o remarcă făcută în timpul Congresului de Posadovski:

> Ar trebui oare să subordonăm politica noastră viitoare principiilor democratice fundamentale atribuindu-le astfel o valoare absolută sau ar trebui ca toate principiile democratice să fie subordonate numai intereselor Partidului nostru? Sunt, în mod ferm, în favoarea celei din urmă soluții.

Plehanov a susținut, la rândul lui, acest punct de vedere, ceea ce demonstrează că, încă de la început, „interesele partidului" erau ridicate deasupra tuturor celorlalte preocupări, inclusiv deasupra intereselor clasei pe care se presupunea că partidul o reprezintă. Alte scrieri ale lui Lenin confirmă dincolo de orice îndoială că el nu atribuia nicio valoare „libertății" în sine în ciuda faptului că apelurile sau pamfletele sale sunt pline de referințe la „lupta pentru libertate".

> Luptând pentru libertate fără a fi legate în mod strâns de lupta proletariatului pentru socialism, aceste elemente joacă astfel un rol a cărui importanță obiectivă se reduce la promovarea intereselor burgheziei. (*Noua uniune muncitorească revoluționară*, articol publicat în Proletary în iunie 1905)

În acest fel, Lenin a pus bazele a ceea ce avea să devină Partidul Comunist, un partid caracterizat prin unitate ideologică, eficiență și printr-o structură ierarhică și centralizată care avea convingerea că reprezintă interesele proletariatului indiferent de ceea ce gândea proletariatul însuși, un partid care consideră că propriul său interes este în mod automat și interesul clasei muncitoare și cel al progresului universal pentru că deține „cunoașterea științifică" ce îi permite să ignore, cu excepția situațiilor determinate de scopuri tactice, dorințele și aspirațiile reale ale oamenilor pe care s-a autodesemnat să îi reprezinte.

Menșevicii, la fel ca Rosa Luxemburg, îl acuzau constant pe Lenin că este blanquist și complotează pentru a distruge ordinea existentă printr-un *coup d'état*, îmbrățișând astfel o ideologie conspiraționistă și luptând pentru putere fără a lua în considerare condițiile „obiective". În replică, Lenin a afirmat că teoria lui nu avea nicio legătură cu blanquismul, că intenția sa era să creeze un partid cu o susținere reală din partea proletariatului și că nu se gândește deloc la o revoluție condusă de o mână de conspiratori. Menșevicii pretindeau că Lenin avea o credință antimarxistă în rolul decisiv al „factorilor subiectivi", cum ar fi puterea voinței revoluționare. În conformitate cu materialismul istoric, conștiința

revoluționară nu putea fi creată artificial prin eforturile partidului, ci depindea de maturizarea condițiilor sociale. Încercarea de a provoca o revoluție în loc de a aștepta ca evenimentele economice să determine o situație revoluționară nu era altceva decât o violare a legilor dezvoltării sociale.

Deși exagerate, aceste critici nu erau lipsite de fundament. Lenin nu era, desigur, un adept al „blanquismului" în sensul de a plănui un *coup d'état* pe care un grup restrâns de conspiratori bine pregătiți ar fi putut să-l pună oricând în aplicare. El înțelegea că revoluțiile sunt fenomene elementare care nu pot fi planificate sau produse într-un mod voluntar. El credea că o revoluție în Rusia era inevitabilă și că, atunci când va izbucni, partidul va trebui să fie pregătit să o conducă, să se urce pe valul istoriei și să preia puterea pe care, la început, va trebui să o împartă cu reprezentanții țărănimii revoluționare. El nu plănuia să provoace o revoluție, ci să cultive și să se ocupe de conștiința revoluționară și, în final, să preia controlul asupra mișcării de masă. Dacă partidul reprezenta „factorul subiectiv" în procesul revoluționar – și atât Lenin, cât și opozanții săi percepeau astfel această problemă –, Lenin era de părere că revolta spontană a clasei muncitoare nu va avea niciun rezultat dacă partidul nu va fi acolo pentru a-i da formă și direcție. Acesta era un corolar evident al rolului partidului ca unic vehicul posibil al conștiinței socialiste. Proletariatul în sine nu avea cum să dezvolte o asemenea conștiință și, de aceea, voința revoluționară nu putea să apară doar în urma unor evenimente economice, ci trebuia organizată în mod deliberat. „Economiștii", menșevicii și aripa stângă a social-democraților germani, care așteptau ca legile economiei să producă în mod automat revoluția socialistă, urmau, în schimb, o politică dezastruoasă, pentru că așa ceva nu avea cum să se întâmple vreodată. Nu avea sens să se apeleze la Marx în această chestiune (Lenin afirma chiar că Rosa Luxemburg „vulgariza și prostitua" doctrina lui Marx). Marx nu considerase conștiința socialistă sau oricare altă conștiință un rezultat automat al condițiilor sociale, spusese doar că aceste condiții fac posibilă dezvoltarea ei. Pentru ca posibilitatea să devină realitate, ideea și voința revoluționară trebuiau să fie prezente sub forma unui partid organizat.

Nu există un răspuns sigur la întrebarea care dintre tabere îl interpreta mai corect pe Marx. Marx considera condițiile sociale ca determinante în formarea conștiinței și credea că, în timp, conștiința avea să transforme aceste condiții, dar, pentru ca toate acestea să se întâmple, conștiința trebuia să ia mai întâi o formă

articulată și explicită. Se pot cita mai multe texte ale lui Marx în sprijinul ideii lui despre conștiință, care nu ar fi „nimic altceva" decât reflectarea unei situații reale, o concepție care pare să justifice atitudinea de *attentisme* a ortodoxiei marxiste. Pe de altă parte însă, Marx își considera propriile scrieri o expresie sau o explicitare a unei conștiințe latente; în primul text în care se referă la misiunea istorică a proletariatului, Marx scrie: „Trebuie să forțăm să danseze aceste relații împietrite și să le cântăm propria lor melodie." Cineva trebuie să cânte melodia, „relațiile" nu pot face asta din proprie inițiativă. Dacă principiul că „existența socială determină conștiința" se aplică numai istoriei trecute, în care conștiința socială lua în mod invariabil forme „mistificate", dar încetează să mai fie valabil atunci când intră pe scenă proletariatul, atunci doctrina care afirmă că este necesară o avangardă care să trezească conștiința este conformă cu învățăturile lui Marx. Problematică în acest context este doar identificarea criteriilor după care determinăm măsura în care condițiile s-au maturizat până în punctul în care trezirea este posibilă. Marxismul nu ne oferă niciun indiciu cu privire la aceste criterii. Lenin a afirmat de multe ori că proletariatul este („prin natura lui") clasa revoluționară; aceasta nu însemna totuși că și-ar putea dezvolta singur o conștiință revoluționară, ci doar că este capabil să primească una din partea partidului. Chiar dacă nu era un „blanquist", Lenin credea totuși că numai partidul era capabil să fie și trebuia să fie inițiatorul și sursa conștiinței revoluționare. „Factorul subiectiv" nu era numai o condiție necesară a înaintării către socialism (ceea ce era acceptat de toți marxiștii, inclusiv de menșevici), ci era adevăratul creator al conștiinței revoluționare, deși nu putea începe o revoluție fără ajutorul proletariatului. Chiar dacă Marx nu a pus problema în acești termeni, nu există suficiente argumente pentru a susține că această opinie a lui Lenin reprezintă o „distorsionare" a marxismului.

3. Problema națională

Cel de-al II-lea Congres a dat, de asemenea, ocazia pentru adoptarea unei poziții în problema națională, care reprezenta un element fundamental al politicii Imperiului Țarist. Problema a fost ridicată de Bund, a cărui cerere de a fi recunoscut drept singurul reprezentant al populației muncitoare evreiești fusese respinsă de majoritate, inclusiv de Lenin. Ca mulți alții, precum Kautsky și Struve, Lenin credea că evreii nu pot fi considerați o naționalitate întrucât nu aveau o limbă comună și un teritoriu

propriu, dar el a obiectat împotriva cererii Bund-ului din motive de principiu, pentru că acceptarea unei asemenea cereri ar fi putut determina federalizarea partidului pe baza criteriului naționalității. Din punctul de vedere al lui Lenin, diferențele de origine, educație și ocupație nu ar fi trebuit să conteze în partid, iar acest principiu era cu atât mai mult valabil în cazul naționalității. Centralizarea urma să elimine toate diferențele dintre membrii partidului, iar fiecare dintre aceștia urma să fie întruchiparea celui mai pur spirit al partidului și nimic în plus.

Această problemă l-a preocupat tot mai mult pe Lenin pe măsură ce diferitele popoare supuse imperiului au început să-și manifeste separatismul prin intermediul mișcărilor naționale. Lenin își dorea ca partidul să denunțe opresiunea națională și să folosească această problemă ca pe o pârghie, printre altele, pentru răsturnarea autocrației. Nu este nicio îndoială că Lenin detesta șovinismul Marii Rusii și că a făcut tot ce i-a stat în putere pentru a-l extirpa în interiorul partidului. La sfârșitul lui 1901, Lenin scria, în legătură cu violarea autonomiei Finlandei de către guvernarea țaristă:

> Noi continuăm să fim până într-atâta robi, încât suntem folosiți pentru înrobirea altor neamuri. Noi continuăm încă să tolerăm în țara noastră un guvern care nu numai că înăbușă cu o cruzime de călău orice năzuință spre libertate în Rusia, dar și folosește, în afară de acestea, trupe rusești pentru a atenta prin violență la libertatea altora! (*Protestul poporului finlandez*, Iskra, 20 noiembrie 1901)

Nu au existat dispute între social-democrați privitoare la problema opresiunii naționale, însă nu toți acceptau principiul autodeterminării, adică dreptul fiecărei naționalități la o existență politică separată. Marxiștii austrieci susțineau autonomia națională în cadrul monarhiei duale: fiecare grup etnic trebuia să aibă o libertate completă în ce privește limba, cultura, educația, publicațiile etc., fără însă ca independența politică să fie menționată explicit. Renner, Bauer și colegii lor erau mereu incomodați de conflictele naționale din cadrul partidului; proletariatul austro-ungar aparținea unui grup format din douăsprezece grupuri naționale, majoritatea aflate în zone ambiguu definite teritorial, care erau mai degrabă amestecate geografic, ceea ce făcea ca separatismul politic să ridice insolubila problemă a frontierelor. În privința Rusiei, Lenin considera că autonomia culturală nu ar fi fost suficientă și că autodeterminarea ar fi fost inutilă dacă nu ar fi inclus dreptul de a forma state separate. El și-a exprimat în mai multe rânduri acest punct de vedere și l-a încurajat pe Stalin să procedeze la fel într-o broșură

despre problema națională, în 1913. Dreptul la autodeterminare a reprezentat subiectul unei lungi dispute cu SDKPiL, care, din acest motiv, a rămas o vreme în afara Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia. Cea mai fermă adversară a lui Lenin, după cum am menționat anterior, era Rosa Luxemburg, a cărei poziție în această problemă, dincolo de circumstanțele specifice din Polonia, era mai puternică în privința fidelității față de Marx. Lenin considera că toate popoarele aveau același drept la autodeterminare și, spre deosebire de fondatorii socialismului științific, nu făcea diferențieri între națiuni „istorice" și „anistorice".

Cu toate acestea, din punct de vedere teoretic, disputa nu a fost, în orice caz, chiar atât de violentă pe cât ar putea părea. Lenin recunoștea dreptul la autodeterminare, dar își lua de la început unele rezerve, iar acestea explică faptul că la scurtă vreme după revoluție, chiar dacă formulele lui Lenin au rămas neschimbate, „dreptul" în discuție a devenit numai o figură de stil lipsită de conținut, după cum îi era destinat să fie.

Prima limită a fost impusă de faptul că partidul, deși susținea dreptul la autodeterminare, nu se putea angaja să susțină toate obiectivele separatiste; în majoritatea cazurilor, partidul se afla de partea cealaltă a baricadei în raport cu separatiștii. Lenin argumenta că nu exista aici nicio contradicție: partidul poate cere legalizarea divorțului, dar asta nu înseamnă că vrea ca toate cuplurile căsătorite să se despartă.

> Noi, partidul proletariatului, trebuie să fim întotdeauna și în mod absolut împotriva oricărei încercări de a influența din afară, *prin violență sau prin mijloace nedrepte*, autodeterminarea poporului. Îndeplinindu-ne întotdeauna această datorie negaționistă (lupta și protestul împotriva violenței), noi ne preocupăm, în ceea ce ne privește, de autodeterminarea nu a popoarelor și naționalităților, ci a *proletariatului* din cadrul fiecărei naționalități. Cât privește *susținerea* revendicării autonomiei *naționale*, această susținere nu constituie câtuși de puțin o obligație programatică, permanentă a proletariatului. Această susținere poate să devină necesară pentru el numai în anumite cazuri excepționale. (*Despre manifestul social-democraților armeni*, Iskra, 1 februarie 1903)

Cea de-a doua limită decurgea din principiul general conform căruia partidul este interesat de autodeterminarea proletariatului, și nu a poporului ca întreg. Lenin ataca Partidul Socialist Polonez scriind că, revendicând necondiționat independența Poloniei, acest partid „dovedește prin aceasta cât de slabă este în conștiința sa teoretică și în activitatea sa politică legătura cu lupta de clasă a proletariatului. Tocmai intereselor acestei lupte trebuie să-i

subordonăm revendicarea autodeterminării naționale." (*Problema națională în programul nostru*, Iskra, 15 iulie 1903). Problema poloneză a fost crucială în aceste dezbateri din trei motive. În primul rând, Polonia era cea mai mare dintre națiunile subjugate ale Europei; în al doilea rând, era împărțită între trei mari puteri continentale; iar în al treilea rând, potrivit lui Marx, independența Poloniei avea să dea o lovitură decisivă reacțiunii reprezentate de autocrația țaristă și de celelalte puteri, Germania și Austro-Ungaria. Atât Rosa Luxemburg, cât și Lenin credeau, cu toate acestea, că punctul de vedere al lui Marx în această problemă, dacă va fi fost vreodată valabil, era istoricește depășit. Rosa Luxemburg respingea redobândirea independenței poloneze ca fiind contrară tendințelor economice ale Imperiului Țarist; ea privea, oricum, autodeterminarea ca pe o invenție burgheză care avea rolul de a înșela proletariatul cu un așa-zis ideal comun al unei întregi națiuni. Lenin era mai puțin categoric în această privință, deși respingea ideea că social-democrații polonezi ar trebui să încerce să-și obțină independența, urmărind prin aceasta un scop în sine indiferent de interesele partidului. El cita aprobator anumite remarci ale lui Mehring din 1902:

> Dacă proletariatul polonez ar fi dorit să-și înscrie pe drapel restaurarea unui stat de clasă polonez de care clasa conducătoare nu ar vrea să audă, ar juca o farsă istorică… Dacă, pe de altă parte, această utopie reacționară are ca scop atragerea unor părți din *inteligheția* și din mica burghezie încă sensibile la apelurile naționale înspre propaganda proletară, atunci acea utopie este de două ori imposibilă, ca rezultat al unui oportunism nedemn care sacrifică interesele pe termen lung ale clasei muncitorilor pentru succesele ieftine de moment.

Lenin continua spunând și că „restaurarea Poloniei înainte de căderea capitalismului este foarte improbabilă, dar nu putem presupune că este absolut imposibilă… Iar social-democrația rusă nu dorește în niciun caz să își lege singură mâinile" (*ibidem*).

Poziția lui Lenin este, așadar, clară și este greu de înțeles cum a putut fi el prezentat de atâtea ori ca un promotor al independenței politice pentru toate popoarele. Lenin se opunea cu convingere opresiunii naționale și proclama dreptul la autodeterminare, dar întotdeauna sub rezerva circumstanțelor excepționale în care social-democrația putea susține separatismul politic. Autodeterminarea a fost întotdeauna subordonată total intereselor partidului, iar dacă aceste interese intrau în conflict cu aspirațiile naționale ale oricărui popor, cele din urmă nu mai contau absolut deloc. Această rezervă anula în realitate dreptul la autodeterminare și îl transforma într-o armă tactică. Partidul va

încerca întotdeauna să folosească aspirațiile naționale în lupta pentru putere, dar „interesul proletariatului“ nu putea fi niciodată subordonat dorințelor unui întreg popor. Așa cum a scris Lenin, la puțin timp după revoluție, în *Tezele* sale cu privire la Tratatul de la Brest-Litovsk:

> Niciun marxist nu poate să nege, fără a renunța la principiile marxismului și ale socialismului în general, că interesele socialismului sunt mai presus decât interesele dreptului națiunilor la autodeterminare.

Totuși, dat fiind că interesele proletariatului sunt prin definiție identice cu interesele partidului, iar adevărata aspirație a proletariatului nu poate fi rostită decât prin glasul partidului, este limpede că, atunci când partidul va ajunge la putere, va fi singurul care va putea decide în mod competent cu privire la chestiunile legate de independență și separatism. Aceste lucruri au fost înscrise în programul din 1919 al partidului, care afirma că nivelul de dezvoltare istorică a fiecărei națiuni este cel care trebuie să decidă cine anume exprimă voința reală în chestiunea independenței. Dat fiind că și ideologia partidului stabilește că întotdeauna „voința unei națiuni“ este exprimată de voința clasei celei mai importante, adică a proletariatului, în timp ce voința acesteia din urmă este exprimată prin cea a unui partid centralizat care reprezintă întregul stat multinațional, este clar că nicio națiune nu are puterea de a-și determina propriul destin. Toate acestea sunt în deplină consonanță cu marxismul lui Lenin și cu interpretarea sa privind dreptul de autodeterminare. Odată ce „interesul proletariatului“ a fost încorporat în interesul statului proletar, nu mai poate exista nicio îndoială că interesul și puterea statului sunt superioare tuturor aspirațiilor naționale. Invadarea și suprimarea militară, rând pe rând, a națiunilor care doreau să fie libere erau pe deplin coerente cu vederile lui Lenin. Este posibil ca până și criticile sale la adresa metodelor brutale folosite în Georgia de către Ordjonikidze, Stalin și Dzerjinski să fi fost datorate unei dorințe a sa de a se face uz de cruzime cât mai puțin cu putință, dar ele nu au afectat cu nimic dreptul „statului proletar“ de a-și subjuga vecinul; de fapt, Lenin nu considera că invadarea de către Armata Roșie a poporului georgian, care avea un guvern social-democratic ales prin alegeri legale, ar fi o eroare. În același mod, recunoașterea independenței Poloniei nu l-a împiedicat pe Lenin ca, odată cu izbucnirea războiului sovieto-polonez, să formeze nucleul unui guvern sovietic pentru Polonia,

deși este adevărat că el credea, cu o naivitate aproape incredibilă, că proletariatul polonez va întâmpina trupele invadatoare sovietice ca pe niște eliberatori.

Pentru a rezuma, pornind de la presupunerea că interesul proletariatului este singura valoare absolută și că el este identic cu interesul partidului, care s-a autoproclamat vehiculul „adevăratei" conștiințe a proletariatului, principiul autodeterminării naționale nu poate fi mai mult decât o armă tactică. Lenin era foarte conștient de acest lucru, ceea ce nu înseamnă că principiul nu era o parte importantă a doctrinei sale. Dimpotrivă, descoperirea lui că aspirațiile naționale sunt o sursă puternică de energie pe care partidul ar putea și ar trebui să o folosească în lupta sa pentru putere a devenit o parte esențială a politicii sale și a contribuit mult la asigurarea succesului ei, prin contrast cu concepția ortodoxă conform căreia teoria marxistă a luptei de clasă face superfluă luarea în serios a problemelor naționale. Cu toate acestea, pe lângă faptul că a avut „dreptate", în sensul că teoria sa a avut rezultate pozitive, Lenin a construit și o teorie aflată în concordanță cu marxismul. Dat fiind că „interesul proletariatului" este valoarea supremă, nu poate exista nicio obiecție împotriva tacticii de a exploata lupta și aspirațiile naționale pentru promovarea acelui interes și nici împotriva politicii ulterioare a statului sovietic prin care acesta a susținut aspirațiile în teritoriile cucerite sau colonizate pentru a slăbi puterile capitaliste. Pe de altă parte, distincția lui Engels între națiunile „istorice" și cele „anistorice", precum și cea a lui Lenin între naționalismul marilor națiuni și cel al națiunilor mici par să nu fie în concordanță cu doctrina de bază și pot fi privite ca niște căi secundare, corelate cu anumite circumstanțe istorice specifice.

Principiul autodeterminării naționale în forma lui pură, privit ca un drept absolut, valid în orice circumstanțe, este în mod evident contrar marxismului și, din acest punct de vedere, poziția Rosei Luxemburg era ușor de apărat: diviziunea de clasă este supremă și este internațională, deci, ca atare, nu pot exista interese naționale pentru care merită să te lupți. Dar în lumina rezervelor pline de implicații ale lui Lenin, care reduceau principiul la unul care ținea de simpla tactică, este imposibil să susții că apărarea acestui principiu era împotriva doctrinei ortodoxe. Altfel spus, disputa dintre Lenin și Rosa Luxemburg asupra acestei probleme era mai mult una tactică decât una principială. Diferențele naționale și cultura națională nu aveau,

din punctul de vedere al lui Lenin, o valoare intrinsecă, deși erau, după cum repeta el de multe ori, arme esențialmente politice îndreptate împotriva burgheziei. Așa cum a scris în 1908…

> … proletariatul nu poate fi indiferent în fața condițiilor politice, sociale și culturale în care se desfășoară lupta sa, în consecință, nu poate fi indiferent față de destinele țării sale. Dar destinul interesului țării îl poate interesa doar atât timp cât acesta influențează lupta de clasă, și nu în virtutea unui „patriotism" burghez, destul de indecent pe buzele unui social-democrat".
>
> Nu susținem o „cultură națională", ci cultura internațională care include doar o parte a fiecărei culturi naționale… Suntem împotriva culturii naționale ca slogan al naționalismului burghez. Suntem în favoarea culturii internaționale a unui proletariat pe de-a întregul democratic și socialist.
>
> Dreptul la autodeterminare este o excepție de la premisa noastră generală a centralizării. Această excepție este absolut necesară din cauza naționalismului reacționar al Marii Rusii și orice respingere a acestei excepții este oportunism (cum se întâmplă în cazul Rosei Luxemburg); el înseamnă căderea naivă în mâinile naționalismului Marii Rusii reacționare.

Lenin s-a exprimat în acest fel de multe ori înainte de război și în timpul războiului; el cita cu emfază faimosul dicton conform căruia muncitorul nu are patrie și credea în el aproape literal. În același timp, el a fost singurul conducător social-democrat important care a proclamat dreptul neîngrădit la autodeterminare și l-a aplicat explicit la popoarele oprimate din Imperiul Țarist. La sfârșitul lui 1914, a scris un scurt articol, *Despre mândria națională a velicorușilor*, care a fost unul dintre textele cel mai frecvent reeditate și citate pe măsură ce comunismul rus devenise tot mai șovinist. Spre deosebire de alte articole ale lui Lenin, în care denunță și satirizează orice formă de „patriotism" (întotdeauna pus între ghilimele), el declara cu această ocazie că revoluționarii ruși își iubesc limba și țara; că se mândresc cu tradițiile lor revoluționare și că, din acest motiv, își doresc înfrângerea țarismului în toate războaiele, acesta fiind cel mai mic rău posibil pentru populația muncitoare, și că interesul velicorușilor este în concordanță cu cel al proletariatului rus și al tuturor celorlalți proletari. Acesta este singurul text de acest fel dintre lucrările lui Lenin și diferă mult de celelalte prin felul în care pare să abordeze cultura națională ca valoroasă în sine și demnă de a fi apărată. În lumina întregii doctrine a lui Lenin, el lasă impresia unei încercări de a-și tempera opiniile ca să contracareze acuzația de trădare împotriva bolșevicilor, care se

făcea auzită în acea vreme, și de a arăta că politica lor merită a fi susținută și din punct de vedere „patriotic“. Cu siguranță, este greu de înțeles în ce fel apărarea mândriei naționale a Marii Rusii poate fi reconciliată cu afirmația că „locul celor care apără sloganul culturii naționale este în rândurile micii burghezii, și nu printre marxiști.“ (*Considerații critice asupra problemei naționale*) Totuși, articolul din decembrie 1914 nu este în dezacord nici cu principiul autodeterminării, nici cu limitele pe care Lenin le-a impus acestuia.

4. Proletariatul și burghezia în revoluția democratică. Troțki și „revoluția permanentă“

Toți social-democrații erau de acord că în Rusia era iminentă o revoluție burgheză care avea să înlăture autocrația, să instaureze libertățile democratice, să dea pământul țăranilor și să abolească rămășițele iobăgiei și ale aservirii omului. Însă această situație lăsa fără răspuns câteva întrebări importante legate de fundamentele teoretice ale doctrinei marxiste.

Ideea că proletariatul ar putea conduce revoluția care se apropia fiindcă burghezia rusă era prea slabă și lașă pentru a face asta a fost susținută de Plehanov și era mai mult sau mai puțin comună tuturor social-democraților, care, încă de la început, s-au aliat în această privință cu narodnicii și cu „economiștii“. Totuși, menșevicii nu au aderat în mod consecvent la acest punct de vedere, ci au dedus din caracterul burghez al revoluției că aliații naturali ai proletariatului în detronarea autocrației aveau să fie burghezia și partidele liberale și că, după revoluție, acestea din urmă vor fi la putere în timp ce social-democrații vor fi în opoziție.

În această privință, Lenin a adoptat, într-o primă fază, niște tactici complet diferite. Faptul că revoluția putea pregăti drumul Rusiei spre capitalism nu însemna că burghezia va deține puterea politică după încheierea revoluției și nici că social-democrații ar trebui să se alieze cu liberalii pentru a o înfăptui. Lenin era ghidat nu doar de ura sa învederată față de liberali, ci mai ales de convingerea sa că problema țărănească avea să fie elementul decisiv; aceasta avea să îl determine să condamne adoptarea de către Rusia a oricărui plan bazat pe experiența revoluțiilor democratice din Occident. Spre deosebire de marxiștii ortodocși, Lenin a perceput imensul potențial revoluționar care se afla în cererile nesatisfăcute ale țăranilor și a obligat partidul să îl exploateze chiar dacă, din punctul de vedere tradițional, faptul părea să presupună un program „reacționar“ de susținere a micilor proprietari. (Potrivit modelelor „clasice“, concentrarea proprietății ar fi grăbit înaintarea spre socialism, fărâmițarea domeniilor funciare fiind, de aceea, „reacționară“.) Abordarea lui Lenin, pragmatică, oportunistă și nedoctrinară, era mai puțin interesată de „corectitudinea“ marxistă decât de eficacitatea politică a tacticilor propuse. „În general“, scria el…

> … sprijinirea micii proprietăți are un caracter reacționar pentru că este îndreptată împotriva marii gospodării *capitaliste* și determină întârzierea dezvoltării sociale, aruncând în umbră lupta de clasă. În acest caz, totuși, vrem să susținem mica proprietate nu împotriva capitalismului, ci împotriva iobăgiei… Orice lucru are două laturi. În Apus, țăranul proprietar și-a jucat deja rolul în mișcarea democratică și acum își apără situația care, în comparație cu a proletariatului, este privilegiată. În Rusia, țăranul proprietar se află încă în situația în care mișcarea democratică, hotărâtă și a întregului popor, cu care el nu poate decât să simpatizeze, este încă în ajun… Într-un asemenea moment istoric, noi suntem de-a dreptul obligați să susținem țărănimea.
>
> Scopul nostru principal imediat este să eliberăm calea pentru dezvoltarea liberă a luptei de clasă în zonele rurale, a luptei de clasă a proletariatului, care este direcționată către atingerea scopului suprem al mișcării internaționale social-democrate, către cucerirea puterii politice de către proletariat și către punerea bazelor societății socialiste. (*Programul agrar al social-democrației ruse*, Zaria, august 1902)

Lenin accepta, așadar, noțiunea generică de „alianță cu burghezia", însă imediat (și în mod decisiv) preciza că nu era vorba de burghezia liberală, cea pregătită să ajungă la o înțelegere cu monarhia, ci de „burghezia" revoluționară republicană, adică de țărani. Acesta a fost principalul motiv de dispută între Lenin și menșevici, unul mult mai important decât problema statutului partidului; a fost, de asemenea, și principala temă a lucrării *Două căi*, scrisă după cel de-al III-lea Congres, în 1905.

Nu era însă vorba numai de alianța din timpul revoluției, ci și de puterea de după aceea. Lenin a proclamat sloganul conducerii proletare și țărănești în societatea burgheză pe care revoluția avea să o instaureze. Această societate, susținea Lenin, avea să permită dezvoltarea neîngrădită a luptei de clasă și concentrarea proprietății, dar puterea politică avea să fie exercitată de proletariat și de țărănime prin intermediul partidelor care le reprezentau. Cu aceste idei în minte, social-democrații trebuiau să cultive sprijinul oferit de țărani și să pregătească un program agrar adecvat. Acesta a devenit, de asemenea, un subiect de dispută; Lenin propunea să se recurgă la naționalizarea întregii suprafețe agricole, subliniind că aceasta nu era o măsură specifică socialismului și că va atrage sprijinul țărănimii fără a submina societatea burgheză. Majoritatea bolșevicilor pledau pentru confiscarea fără compensații a marilor proprietăți și a domeniilor Bisericii, urmată de împărțirea acestora. Menșevicii susțineau „municipalizarea" terenurilor expropriate, adică trecerea acestora în administrarea autorităților locale. Într-un apel, *Către săracii*

satelor, din 1903, Lenin scria: „Social-democrații nu vor lua niciodată proprietățile mici și medii pe care țăranii nu angajează muncitori.“ Dar, în același pamflet, Lenin afirma că după revoluția socialistă toate mijloacele de producție, inclusiv pământul, vor fi deținute în comun. Nu era deloc clar cum trebuia „sărăcimea rurală“ să pună în acord aceste două afirmații.

Toți social-democrații priveau diferența dintre un program minimal și unul maximal ca pe o chestiune de circumstanță, fiind preocupați de felul în care social-democrația va continua lupta în „faza următoare“ după încheierea revoluției burgheze. Nimeni nu se aventura să prezică cât anume va dura era capitalistă a Rusiei. Totuși, menșevicii credeau că va fi nevoie de o întreagă epocă istorică pentru ca instituțiile democratice și parlamentare occidentale să fie asimilate și că tranziția spre socialism rămânea doar un proiect îndepărtat. În ce-l privește pe Lenin, el lua în serios principiul, conform cu spiritul marxismului, că toate tacticile trebuie să aibă în vedere viitoarea revoluție socialistă și că „scopul final“ trebuie în permanență amintit, ghidând, astfel, toate acțiunile partidului. Întrebarea era aceasta: dacă revoluția burgheză avea să dea puterea poporului, adică proletariatului și țărănimii, nu aveau aceștia să încerce în mod inevitabil să miște societatea într-o direcție socialistă, urmând ca revoluția burgheză să fie transformată într-una socialistă? Această problemă avea să iasă în prim-plan în anii care au precedat Revoluția din 1905 și imediat după aceea, în scrierile lui Parvus și Troțki.

Leon Troțki (Liov Davidovici Bronstein) a devenit celebru în anii 1902–1903, în cercurile emigrației ruse, ca exponent înzestrat al marxismului. Născut în 1879, pe 7 noiembrie (calendarul pe stil nou) la Ianovka, în provincia Herson (pe teritoriul Ucrainei de astăzi), ca fiu al unui țăran evreu (nu foarte numeroși în acea vreme, în Ucraina), a urmat școala la Odesa și Nikolaiev și a devenit marxist la vârsta de 18 ani. A studiat matematica timp de câteva luni la Universitatea din Odesa, însă imediat s-a dedicat activității politice și a devenit activ în cadrul Sindicatului Muncitorilor din sudul Rusiei, care, deși nu era autentic social-democrat, era puternic influențat de ideile marxiste. Troțki a fost arestat la începutul lui 1898, a petrecut aproape doi ani în închisoare și a fost condamnat la patru ani de surghiun în Siberia. În închisoare și apoi în exil, și-a completat asiduu educația marxistă, iar în Siberia a ținut conferințe și a publicat articole în presa legală. A evadat din exilul siberian cu un pașaport fals unde purta numele de Troțki, sub care este cunoscut în istorie, s-a întâlnit cu Lenin la Londra în toamna anului 1902

și a devenit colaborator al ziarului Iskra. La al II-lea Congres al Partidului a făcut parte din majoritatea care a votat împotriva propunerii lui Lenin pentru paragraful I, motivând că Lenin încerca să transforme partidul într-un cerc restrâns de conspiratori în locul unei organizații a clasei muncitoare. Troțki a rămas o vreme în tabăra menșevică, însă s-a despărțit de ea destul de repede, pentru că nu era de acord cu tendința acesteia de a încheia o alianță cu liberalii. În 1904, a publicat la Geneva o broșură intitulată *Sarcinile noastre politice*, în care, printre altele, a atacat concepția lui Lenin despre partid. A afirmat că Lenin disprețuia poporul și clasa muncitoare și că încerca să substituie proletariatului partidul, ceea ce însemna că, în timp, Comitetul Central avea să înlocuiască partidul și că un dictator avea să înlocuiască Comitetul Central. Această profeție, de multe ori citată de atunci, era bazată pe aceleași premise precum criticile pe care i le aducea Rosa Luxemburg lui Lenin: ideea partidului centralizat, organizat ierarhic, format din revoluționari de profesie era contrară principiului marxist fundamental care afirma că singura emancipare posibilă a clasei muncitoare se va baza pe eforturile sale proprii.

Multă vreme, Troțki a rămas un publicist social-democrat independent, păstrându-și distanța față de diferitele facțiuni din cadrul partidului, dar folosindu-și influența pentru a restaura unitatea partidului. La München, s-a împrietenit cu Parvus (A.L. Helfand), un evreu rus stabilit în Germania, care aparținea aripii stângi a social-democraților germani și care este considerat predecesorul și inițiatorul real al teoriei revoluției permanente. Parvus credea că revoluția democratică din Rusia va aduce la putere un guvern social-democrat care se va strădui, desigur, să continue întoarcerea revoluționară către socialism. Troțki a adoptat această idee și a elaborat-o, folosindu-se de evenimentele Revoluției de la 1905. Generalizând pe baza acelui eveniment, Troțki a afirmat că, întrucât burghezia rusă era atât de slabă, viitoarea revoluție va trebui condusă de către proletariat și că, din acest motiv, nu se va putea opri la etapa burgheză. Înapoierea economică a Rusiei va determina continuarea imediată a revoluției burgheze printr-una socialistă. (Această previziune era similară cu cea făcută de Marx și Engels în cazul Germaniei, în 1848.) Dar, în timp ce, în „prima fază", proletariatul va fi susținut de țărănime, în revoluția socialistă i se va opune masa micilor proprietari. Fiind minoritar în Rusia, proletariatul nu se va putea menține de unul singur la putere dacă nu va fi ajutat de

o revoluție socialistă în Occident; este de așteptat, deci, ca procesul revoluționar să se extindă rapid din Rusia în Europa și apoi în tot restul lumii.

Teoria „revoluției permanente" formulată de Troțki se baza, așadar, pe două presupuneri pe care el avea să le repete deseori în anii următori, și anume că revoluția burgheză din Rusia va evolua continuu spre o revoluție socialistă și că aceasta va declanșa explozia revoluționară și în Occident. Dacă nu s-ar fi întâmplat așa, revoluția rusă nu ar fi avut cum să supraviețuiască, întrucât proletariatul ar fi trebuit să combată opoziția copleșitoare a maselor țărănești.

Până în aprilie 1917, Lenin nu a crezut că revoluția burgheză se va transforma imediat într-o revoluție socialistă și a contestat teoria lui Parvus, după care un guvern social-democrat va ajunge la putere în „prima fază". Un asemenea guvern nu poate rezista, scria Lenin în aprilie 1905, deoarece „numai dictatura revoluționară susținută de majoritatea oamenilor poate să dureze efectiv... Proletariatul rus este, însă, astăzi, numai o minoritate a populației în Rusia." (*Social-democrația și guvernul revoluționar provizoriu*). Social-democrații trebuie așadar să se bizuie pe împărțirea puterii cu țărănimea, care era interesată în întregime de răsturnarea autocrației, dar nu și de o tranziție imediată spre socialism. Pe de altă parte, înainte de Revoluția de la 1905, Lenin scria că dictatura proletariatului trebuie să fie îndreptată împotriva întregii clase a țăranilor proprietari. Acest punct de vedere este exprimat clar în *Notele* pe marginea celei de-a doua schițe a programului partidului, întocmită de Plehanov:

> Conceptul de „dictatură" este incompatibil cu existența efectivă a unui sprijin din exterior al proletariatului. Dacă am ști cu certitudine că mica burghezie va susține proletariatul în realizarea revoluției proletare, ar fi inutil să vorbim despre „dictatură", pentru că am avea garanția unei majorități copleșitoare care ne-ar permite să mergem înainte fără niciun fel de dictatură (...) Recunoașterea necesității unei dictaturi a proletariatului este legată inseparabil de teza *Manifestului Comunist* că proletariatul este singura clasă cu adevărat revoluționară.
>
> Cu cât suntem mai „indulgenți" în partea practică a programului nostru față de micul producător (țăranul), cu atât mai „exigenți" trebuie să fim în tratarea acestor elemente sociale cu două fețe pe care nu ne putem baza în partea teoretică a programului fără să sacrificăm nicio iotă din poziția noastră. Astfel, spunem că, dacă aderați la punctul nostru de vedere, puteți conta pe orice fel de „indulgență" din partea noastră, dar, dacă nu, atunci nu vă supărați pe noi! Sub dictatură vă vom spune: nu are rost să irosim cuvintele acolo unde este necesară folosirea forței.

În concordanță cu aceste vederi, Lenin scria în *Revizuirea programului agrar* (1906):

> Cu cât se apropie mai mult victoria răscoalei țărănești, cu atât este mai probabil ca țăranii proprietari să se întoarcă împotriva proletariatului și, deci, cu atât este mai necesară organizarea de sine stătătoare a proletariatului. Proletariatul rural trebuie să se organizeze independent, împreună cu cel din orașe, și să lupte pentru revoluția socialistă deplină. (*Revizuirea programului agrar al partidului muncitoresc*)

Programul trebuia așadar să conțină „o definiție precisă a următorului pas pe care mișcarea putea și trebuia să îl facă pentru a consolida câștigurile țărănimii și pentru a trece de la victoria democrației la lupta directă a proletariatului pentru socialism" (*ibidem*). La „congresul unității" partidului din aprilie 1906, Lenin a adoptat în mod evident ideea că rezistența țărănimii va înfrânge revoluția dacă nu se va produce, iar el era sigur că avea să se producă, o revoltă proletară în Occident.

> Revoluția Rusă poate să învingă prin propriile sale forțe, dar ea nu poate în niciun caz să mențină și să consolideze cu propriile sale mâini cuceririle sale. Ea nu va putea să obțină aceasta dacă în Occident nu se va produce o revoluție socialistă; fără această condiție, restaurarea este inevitabilă și în condițiile municipalizării, și în ale naționalizării, și în ale împărțirii, deoarece, în condițiile oricăror forme de posesiune și de proprietate, micul proprietar va fi un reazem al restaurării. După victoria completă a revoluției democratice, micul proprietar se va întoarce inevitabil împotriva proletariatului și, cu cât mai repede, cu atât mai repede vor fi răsturnați toți dușmanii comuni ai proletariatului și ai micului proprietar, cum sunt capitaliștii, moșierii, burghezia financiară etc. Republica noastră democratică nu ar avea nicio altă rezervă decât proletariatul socialist din Occident. (*Cuvânt de încheiere în problema agrară*, Congresul de Unificare al P.M.S.D.R.)

Toate acestea ne arată limpede cât de mult exagera Stalin când vorbea, mai târziu, despre un „antagonism fundamental" între leninism și teoria revoluției permanente. Stalin îl acuza pe Troțki de faptul că teoria sa implică în primul rând o lipsă de încredere în țărani, priviți ca forță revoluționară, sugerând că aceștia vor deveni dușmani de clasă ai proletariatului în revoluția socialistă. În al doilea rând, Troțki punea sub semnul întrebării posibilitatea construirii socialismului într-o singură țară și nu credea că revoluția și-ar putea păstra realizările în Rusia fără o revoltă în Occident. Stalin a susținut că Lenin și Troțki ar fi fost opuși unul altuia, de la bun început, în privința ambelor chestiuni. Dar Lenin a susținut, de fapt, chiar înainte de 1917 (și nu era singurul), că nici chiar o revoluție democratică în Rusia, pentru a

nu mai vorbi de una socialistă, nu ar fi putut să reziste singură fără o revoluție socialistă în Occident. Lenin a subliniat nevoia de a organiza proletariatul rural, adică țăranii fără pământ, ale căror interese coincideau, după cum credea el, cu cele ale muncitorilor de la orașe și care ar fi putut, de aceea, susține o revoluție socialistă, dar a realizat totuși, înainte de 1917, că întreaga țărănime se va întoarce împotriva proletariatului în „a doua fază". În final, Lenin a fost de părere că, deși „prima fază" nu va putea conduce la un regim socialist, ea va putea inaugura „lupta directă a proletariatului pentru socialism". Teoria revoluției permanente era opusă viziunii lui Lenin numai în măsura în care sugera că „prima fază" va duce în mod direct la guvernarea de către proletariat sau de către partidul său. Doar ceva mai târziu, când Lenin a început să-și bazeze tacticile pe lupta de clasă în zonele rurale și când a lansat doctrina dictaturii proletariatului și a sărăcimii rurale, s-a văzut obligat să se opună unei politici bazate pe teoria unei dezbinări de nedepășit între proletariat și țărănimea ca întreg.

* * *

Leninismul s-a cristalizat ca o nouă orientare în cadrul mișcării socialiste, chiar înainte de Revoluția din 1905, pornind de la trei teme: teoria partidului, problema națională și relația proletariatului cu burghezia și țărănimea, chiar dacă Lenin nu a perceput chiar de la început noutatea acestei orientări. Leninismul avea în vedere o mișcare socialistă aliată cu țărănimea, dar nu și cu burghezia urbană; proletariatul trebuia să se organizeze pentru o revoluție democratică într-o țară semifeudală, cu speranța de a împărți la început cu țărănimea puterea democratică, pentru ca apoi să pornească lupta pentru dictatura proletariatului și pentru socialism împotriva burgheziei și a țăranilor proprietari. În toate aceste acțiuni, proletariatul avea să acționeze sub conducerea partidului – adevăratul deținător al conștiinței proletariatului –, care, deși încerca să obțină sprijinul muncitorilor, se considera „proletar" nu datorită acelei susțineri, ci datorită faptului că deținea înțelegerea „științifică" a societății. Partidul trebuia să fie centralizat și ierarhic, construit în jurul unui nucleu de revoluționari de profesie, iar tacticile și ideologia sa urmau să fie independente de proletariatul „empiric". Sarcina partidului era de a exploata toate elementele și formele de opoziție și de a canaliza toate energiile – fie ele naționaliste, sociale, religioase sau intelectuale – îndreptate împotriva *vechiului*

regim, folosindu-le însă pentru a-și atinge propriile scopuri și fără a se identifica cu ele. În acest fel, partidul susținea opoziția liberală împotriva țarismului, deși intenția sa viitoare era să distrugă liberalismul. Îi susținea pe țărani împotriva rămășițelor feudalismului, deși scopul său ultim era de a-i priva pe țărani de dreptul de proprietate asupra propriului lor pământ. Susținea sectele religioase împotriva persecuțiilor Bisericii Ortodoxe chiar dacă promova ateismul și intenționa să elimine „prejudecățile religioase". Susținea mișcările naționale și aspirațiile de independență atât timp cât acestea subminau ordinea Imperiului chiar dacă scopul său real era acela de a aboli complet statele naționale. Pe scurt, partidul și-a propus să folosească toate energiile distructive îndreptate împotriva sistemului actual, deși intenționa ca, la un moment dat, să distrugă, ca pe niște forțe sociale separate, toate grupurile care încorporau aceste energii. Partidul urma să fie un fel de mașinărie universală care să unifice toate energiile sociale într-un singur curent. Leninismul era teoria acestei mașinării, care, ajutată de un concurs extraordinar de împrejurări, s-a dovedit eficientă dincolo de orice așteptări și a schimbat istoria lumii.

XVII

FILOSOFIE ȘI POLITICĂ ÎN MIȘCAREA BOLȘEVICĂ

1. Luptele dintre facțiuni în momentul Revoluției din 1905

Efectele Congresului al II-lea s-au resimțit pe tot parcursul vieții ulterioare a mișcării social-democrate ruse. Imediat după congres, a devenit evident că Lenin nu putea să se folosească, așa cum sperase, de majoritatea fragilă pe care o câștigase în faza a doua a congresului, pentru a prelua controlul asupra partidului. Cauza acestui insucces a fost în principal „trădarea" lui Plehanov. Congresul a numit un comitet redacțional pentru revista partidului; acest organism, independent în acel moment de Comitetul Central – și de multe ori mult mai important în practică –, era alcătuit din Plehanov, Lenin și Martov, în timp ce restul „minorității" – Akselrod, Vera Zasulici și Potresov – fusese eliminată printr-o moțiune înaintată de Lenin. Martov a refuzat însă numirea în comitetul constituit în acest fel, iar Plehanov s-a despărțit de bolșevici câteva săptămâni mai târziu și, folosindu-și autoritatea, a reușit să reconstituie comitetul redacțional cu toți cei patru menșevici excluși. Lenin a fost astfel nevoit să demisioneze la rândul său; de atunci, Iskra a devenit un organ menșevic și a mai fost nevoie de încă un an pentru ca bolșevicii să își poată constitui propria lor publicație.

Congresul a fost o bună ocazie pentru o avalanșă de articole, broșuri, cărți și afișe, în care facțiunile nou apărute schimbau între ele insulte și se acuzau de lipsă de loialitate, de intrigă, de deturnare a fondurilor partidului etc. Cartea lui Lenin, *Un pas înainte, doi pași înapoi*, a reprezentat cea mai grea piesă de artilerie folosită pentru a se lansa atacuri în această campanie. Cartea analiza toate temele importante supuse la vot în congres, apăra ideea partidului centralizat și îi numea pe menșevici

oportuniști. În Iskra, pe de altă parte, articolele semnate de Plehanov, Akselrod și Martov îi acuzau pe bolșevici de centralism birocratic, intoleranță, bonapartism și complot pentru a subordona adevăratele interese ale clasei muncitoare intereselor revoluționarilor de profesie din rândurile *inteligheției*. Ambele tabere își aruncau reciproc aceeași acuzație, și anume că politicile propuse nu reprezentau adevăratele interese ale proletariatului. Dar acuzele nu-și atingeau ținta, pentru că fiecare înțelegea ceva diferit prin „proletariat". Menșevicii aveau în minte o mișcare reală a unor muncitori reali, pe care partidul avea datoria să îi susțină pentru a obține victoria. Pentru Lenin, mișcarea reală, spontană a muncitorilor era, prin definiție, un fenomen burghez, în timp ce adevărata mișcare proletară era definită prin supremația ideologiei proletare, adică a marxismului în interpretarea sa leninistă.

În teorie, bolșevicii și menșevicii au continuat să fie niște facțiuni ale aceluiași partid. În mod inevitabil, ruptura a afectat partidul și în Rusia, însă acolo a fost mai puțin vizibilă, pentru că mulți dintre membrii marcanți de aici priveau aceste certuri zgomotoase ale diasporei ca insignifiante, în timp ce social-democrații din clasa muncitoare nici nu auziseră de ele. Cele două facțiuni s-au duelat pentru influență în organizațiile ilegaliste și au format comitete de ambele părți, în timp ce Lenin și susținătorii săi făceau presiuni pentru organizarea unui nou congres, menit să vindece ruptura care paraliza acțiunile partidului. În paralel, Lenin punea bazele ideologice și organizaționale ale facțiunii bolșevice cu ajutorul unor noi lideri și teoreticieni ca Bogdanov, Lunacearski, Bonci-Bruevici, Vorovski și alții.

Revoluția de la 1905 s-a produs ca o surpriză pentru ambele tabere, niciuna dintre ele nefiind implicată în primele răbufniri spontane. Dintre „emigranții" întorși în Rusia, Troțki, care nu făcea parte din niciuna dintre grupări, avea să joace rolul cel mai important: el a ajuns imediat la Sankt-Petersburg, în timp ce Lenin și Martov nu s-au întors înainte de noiembrie 1905, după proclamarea unei amnistii. Prima etapă a revoluției a fost legată de înființarea de către muncitorii din Sankt-Petersburg a sindicatelor, organizate în fapt de poliție, parcă pentru a confirma avertismentele lui Lenin legate de ce i poate întâmpla unei clase muncitoare lăsate să se descurce singură. Cu toate acestea, sindicatele, aflate sub patronajul lui Zubatov, comandantul Poliției Secrete de la Moscova, au scăpat de sub controlul organizatorilor. Părintele Gapon, care și-a luat în serios rolul de

conducător al clasei muncitoare, a devenit revoluționar în urma evenimentelor din „duminica sângeroasă“ (9 ianuarie 1905), în care forțele de ordine au tras în mulțimea de demonstranți pașnici de la Palatul de Iarnă. Acest eveniment a declanșat criza care deja se prefigura din cauza înfrângerilor din războiul cu Japonia, grevelor din Polonia și revoltelor țărănești.

În aprilie 1905, Lenin a convocat un congres bolșevic la Londra, care s-a autoproclamat congresul întregului partid și care, pentru o vreme, a pecetluit scindarea acestuia, adoptând rezoluții antimenșevice și alegând un Comitet Central pur bolșevic. Totuși, pe măsură ce revoluția lua amploare în Rusia, membrii celor două facțiuni începuseră să coopereze unii cu alții, ceea ce a contribuit în final la o reapropiere a celor două tabere. Mișcarea spontană a muncitorilor crease noi organizații sub forma consiliilor muncitorilor (sovietele). Bolșevicii din Rusia nu au avut încredere la început în aceste organisme separate de partid, incapabile, în ochii lor, de o adevărată conștiință revoluționară, dar Lenin avea să le recunoască în curând ca pe nucleul puterii muncitorilor în viitor și și-a instruit adepții să se înscrie în ele și să facă tot posibilul să le controleze politic.

În octombrie 1905, țarul a emis o proclamație care promitea o constituție, libertate civilă, libertate de exprimare și de adunare, precum și un parlament ales, numit Dumă. Toate grupările social-democrate, alături de revoluționarii sociali, au denunțat aceste promisiuni ca false și au boicotat alegerile. Revoluția a ajuns la punctul ei culminant în ultimele două luni ale anului 1905: revolta muncitorilor din Moscova a fost reprimată în decembrie. Represalii sângeroase au avut loc apoi în toate centrele revoluționare din Rusia, Polonia și Letonia, pe măsură ce grupările reacționare încurajau teroarea și pogromurile. După ce revoltele pe scară largă fuseseră înăbușite, izbucneau în continuare, în serie, revolte locale și aveau loc acte de violență curmate de autorități. În ciuda descreșterii valului revoluționar, Lenin a sperat inițial că lupta se va intensifica din nou, dar, în cele din urmă, avea să accepte că va trebui să lucreze din interiorul sistemului reacționar și a susținut participarea social-democraților la alegeri pentru cea de-a treia Dumă, la mijlocul anului 1907. Cu acest prilej, i s-a opus o mare parte din grupul său de susținători, dar a fost susținut de menșevici.

Ca un efect al revoluției, partidul social-democrat s-a reunificat în mod formal. La Congresul de la Stockholm din aprilie 1906 – menșevicii aveau o largă majoritate, dar vechile denumiri au fost păstrate –, unitatea organizatorică a fost recreată sub o formă care

avea să dureze încă aproape șase ani, până când Lenin a provocat sciziunea finală, în 1912. În ciuda unității organizatorice a partidului, unitatea tactică și ideologică lipsea încă. Diferențele fundamentale și acuzele reciproce au continuat, deși, o vreme, Lenin a folosit termeni mai puțin duri și ofensatori la adresa menșevicilor. Ambele grupări au interpretat rezultatele revoluției ca pe o confirmare a propriilor lor teorii. Lenin susținea că în mod evident burghezia (în acest caz, cadeții) era pregătită să negocieze cu țarismul în schimbul unor concesii minimale și că ea se temea mai mult de o revoluție populară decât de autocrație. Revoluția demonstrase – era de părere Lenin – că singura forță în care se putea avea încredere, în afara proletariatului, era țărănimea, care, în acel moment, era aliata naturală a social-democraților. Unii menșevici considerau, pe de altă parte, că revoluția eșuase pentru că în cea de-a doua sa etapă proletariatul se izolase prin radicalismul exagerat al cererilor sale, ceea ce îndepărtase burghezia în loc de a o transforma într-un aliat. Troțki a fost inspirat de evenimentele din 1905 să ofere o formulare mai precisă a teoriei revoluției permanente, susținând că o revoluție în Rusia trebuie să conducă imediat la o fază socialistă și că aceasta ar putea să declanșeze o revoltă socialistă în Occident.

Astfel, în perioada postrevoluționară, vechile diviziuni au persistat și facțiunile s-au confruntat cu noi provocări, reacționând la ele în conformitate cu ideile lor proprii. Menșevicii au fost mult mai dispuși să folosească noile oportunități parlamentare; adepții lui Lenin au boicotat inițial parlamentul, iar când, în cele din urmă, au acceptat să fie reprezentați în Dumă, au folosit această reprezentare ca pe o portavoce a propagandei revoluționare, și nu ca pe un instrument de reformă socială. Menșevicii, deși au luat parte la luptele armate în timpul revoluției, priveau revolta armată ca pe o soluție-limită și erau mult mai interesați de alte forme de luptă, în timp ce pentru Lenin revolta și cucerirea puterii prin violență erau singura cale pentru atingerea obiectivelor revoluționare. Lenin a fost scandalizat de cuvintele lui Plehanov: „Nu ar fi trebuit să luăm arma în mână“, pe care le cita frecvent pentru a demonstra cât de oportunist era liderul ideologic al menșevicilor. Menșevicii erau favorabili formelor celor mai descentralizate de guvernare din viitorul stat republican și, din acest motiv (printre altele), au propus ca pământurile confiscate să fie cedate autorităților locale, susținând că naționalizarea ar putea conduce la întărirea puterii centrale, care se va afla în mâinile burgheziei. (Caracterul „asiatic“

al statului rus era un alt motiv pentru care Plehanov susținea măsurile de descentralizare.) Lenin a menținut planul privitor la naționalizare nu prin confiscarea pământurilor țăranilor sau prin colectivizarea rurală, ci prin transferarea „rentei absolute“ către stat; în concepția sa, guvernarea postrevoluționară urma să aparțină proletariatului și țărănimii, ceea ce slăbea poziția menșevicilor. Dar alți bolșevici, inclusiv tânărul Stalin, se pronunțau în favoarea împărțirii pământului confiscat; această poziție se apropia cel mai mult de dorințele reale ale țăranilor și avea să fie în cele din urmă înscrisă în programul partidului. Menșevicii, atât în cadrul Dumei, cât și în afara ei, erau dispuși să încheie alianțe tactice cu cadeții, pe care Lenin îi considera lachei ai țarismului, preferând, în ceea ce îl privea, să lucreze cu țăranii, care erau reprezentați, în principal, după 1905, de către Grupul Muncitor (Trudoviki). Menșevicii făceau planuri de organizare largă și nepartinică a proletariatului sub forma unui congres general al muncitorilor, adică a unui sistem de soviete extins la scară națională, în timp ce Lenin era de părere că aceasta însemna eliminarea partidului și înlocuirea sa – *horribile dictum* – cu proletariatul. De asemenea, el i-a atacat violent pe Akselrod, Larin și alți susținători ai congreselor muncitorești, susținând că sovietele nu erau utile decât pentru scopurile insurecției.

> Sovietele reprezentanților muncitorilor și unificarea acestora sunt esențiale pentru victoria insurecției, dar o insurecție victorioasă va duce inevitabil la crearea altor organe. (Simpozionul „Probleme de tactică“)

Au existat multe dezbateri în jurul acestor probleme în anii următori, în special cu privire la programul agrar și la relațiile cu cadeții. Grupul menșevic avea mult mai multe îndoieli și era de multe ori indecis în privința chestiunilor tactice, tinzând să acorde importanță instituțiilor legale și organizațiilor proletare cu o bază mai largă. Lenin își dorea ca partidul să folosească orice ocazie de a acționa legal, păstrându-și însă organizarea de tip clandestin și rezistând atracțiilor constituționalismului, parlamentarismului și sindicalismului; toate formele legale trebuiau subordonate scopului final de a acapara puterea prin forță. În același timp, Lenin se opunea politicii de terorism a grupului social-revoluționarilor, îndreptat împotriva indivizilor. El subliniase, până în 1905, că partidul nu renunța la teroare ca la o chestiune de principiu și că aceasta era necesară în anumite circumstanțe, dar că atacurile împotriva miniștrilor sau a altor personalități publice erau premature și contraproductive, pentru că duceau la irosirea forțelor revoluționare fără a avea un efect

semnificativ. În ultima parte a perioadei revoluționare, Lenin s-a confruntat cu menșevicii în privința „exproprierilor", adică a acelor acte de jaf înarmat efectuate de grupări teroriste în scopul de a realimenta partidul cu fonduri (în Transcaucazia, Stalin era unul dintre principalii organizatori ai acestei acțiuni). Menșevicii și Trotki condamnau această practică, considerând-o nedemnă și demoralizantă, însă Lenin a apărat-o cu condiția să nu fie îndreptată împotriva indivizilor, ci împotriva băncilor, a trenurilor sau a proprietăților statului. La Congresul de la Londra din primăvara lui 1907, „exproprierile" au fost condamnate de majoritatea menșevică în ciuda opoziției lui Lenin.

Efectivele partidului scăzuseră considerabil înaintea perioadei reacțiunii. După Congresul Unității din septembrie 1906, Lenin estima numărul membrilor la peste 100 000. Delegații la congres reprezentau aproximativ 13 000 de bolșevici și 18 000 de menșevici; Bund-ul s-a realăturat, aducând în partid aproape 33 000 de muncitori evrei; acestora li s-au adăugat 26 000 de social-democrați polonezi și lituanieni și 14 000 de letoni, dar, în 1910, Trotki estima totalul la numai 10 000. Cu toate acestea, în ciuda represiunilor, situația postrevoluționară oferea ocazii mai serioase de acțiune legală. La începutul lui 1907, Lenin s-a mutat în Finlanda, de unde avea să emigreze din nou la sfârșitul aceluiași an. A proclamat un boicot al alegerilor pentru cea de-a doua Dumă, însă nu a fost ascultat de toți social-democrații și 35 dintre ei au fost aleși. După aproximativ trei luni, cea de-a doua Dumă a fost dizolvată, la fel cum fusese și cea dintâi, moment în care Lenin a abandonat politica boicotului și a sancționat participarea adepților săi la cea de-a treia Dumă, nu pentru că ar fi fost favorabil reformei sociale, ci pentru a scoate în relief deziluziile parlamentarismului și pentru a-i împinge pe reprezentanții țărănimii într-o direcție revoluționară. Cu câteva luni înainte, Lenin susținea că oricine se opunea boicotului demonstra că nu are habar de marxism și că era un oportunist incurabil; în acel moment, oricine era în favoarea boicotului era un ins care-și recunoștea singur oportunismul și un imbecil. Printre bolșevici, a apărut un subgrup care îl critica pe Lenin „dinspre stânga", pe care el îl numise batjocoritor „otzoviști", „retrăgători", pentru că cereau retragerea delegaților social-democrați din Dumă; în timp ce un alt grup a fost poreclit „ultimatiști", pentru că scriseseră un ultimatum care urma să fie adresat de partid deputaților săi, majoritatea menșevici, sub amenințarea că vor fi retrași dacă nu se vor supune. Distincția dintre cele două subgrupuri nu era esențială, dar a existat

împotriva lui Lenin o facțiune de bolșevici revoluționari care considera că partidul nu trebuie să aibă de-a face cu parlamentul și că trebuie să se concentreze numai asupra pregătirii revoluției iminente. Cel mai activ membru al acestui grup, A.A. Bogdanov, a fost multă vreme cel mai loial colaborator al lui Lenin; el a jucat rolul-cheie în organizarea bolșevismului în Rusia și poate fi considerat, alături de Lenin, creatorul bolșevismului ca o mișcare politică separată. Printre ceilalți otzoviști și ultimatiști se numărau și câțiva intelectuali – Lunacearski, Pokrovski, Menjinski –, dintre care unii au revenit mai târziu la ortodoxia leninistă. Controversa tactică cu otzoviștii era combinată, într-un mod destul de curios, cu o dispută filosofică ce apăruse în acea perioadă în tabăra social-democrată și care l-a determinat pe Lenin să scrie un tratat în apărarea materialismului, publicat în 1909. Această dispută avea însă un trecut care merită să fie rezumat.

2. Noi curente intelectuale în Rusia

La începutul secolului al XX-lea, *inteligheția* rusă avea o tendință evidentă de a abandona pozitivismul, scientismul și materialismul, care fuseseră multă vreme sistemele dominante de gândire. Aceeași tendință era vizibilă și în Europa, în filosofia și în gândirea socială, dar și în poezie, pictură și teatru. Intelectualul rus liber-cugetător tipic al sfârșitului de secol XIX credea că știința deținea răspunsuri la toate problemele vieții sociale și individuale, că religia era o culegere de superstiții întreținută prin ignoranță și minciună, că bisturiul biologului îl anihilase pe Dumnezeu și anihilase sufletul, că istoria umanității era mișcată într-un mod irezistibil de „progres“ și că sarcina *inteligheției* era să susțină progresul în fața autocrației, religiei și oricărui fel de dominație. Optimismul istoric, raționalismul și cultul științei erau elementele-cheie ale pozitivismului evoluționist à la Spencer, consolidat de tradiția materialismului din secolul al XIX-lea. Cum era de așteptat, marxismul rus a oferit imediat un loc de onoare, într-o primă fază, acestor elemente pozitiviste ale concepției despre lume moștenite. Desigur, a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu a fost doar perioada lui Cernîșevski și a lui Dobroliubov, ci și cea a lui Dostoievski și Soloviov. Dar cele mai dinamice și influente categorii ale *inteligheției* și vasta majoritate a revoluționarilor, fie ei narodnici sau marxiști, acceptau catehismul raționalist și evoluționist ca pe un aliat natural al luptei lor împotriva țarismului și a Bisericii.

Totuși, la începutul anilor 1900, această atitudine a început să facă loc unei multitudini de orientări intelectuale, între care este greu să distingem caracteristici comune în afară de aceea că respingeau idealurile scientiste, optimiste și colectiviste ale secolului anterior. Pe lângă filosofia academică în stilul lui Kant (A.I. Vvedenski) sau Hegel (B.N. Cicerin), noile lucrări ale filosofilor neacademici aveau o notă religioasă, personalistă și antiscientistă. Au fost traduși mulți filosofi occidentali, nu doar Wundt și Windelband, ci și Nietzsche, Bergson, James, Avenarius, Mach și chiar Husserl, alături de Max Stirner, profetul anarhismului egocentric. În poezie, au înflorit simbolismul și „decadența" și literatura rusă a fost îmbogățită cu numele lui Merejkovski, Zinaida Gippius, Blok, Briusov, Bunin, Viaceslav Ivanov și Bielîi. Interesul pentru religie, misticism, culte orientale și ocultism era aproape universal. Filosofia religioasă a lui Soloviov a cunoscut o renaștere. Pesimismul, satanismul, profețiile apocaliptice, căutarea profunzimilor mistice și metafizice, dragostea pentru fantastic, stilul erotic, psihologia și autoanaliza, toate s-au contopit într-o singură cultură modernistă. Merejkovski, împreună cu Berdiaev și Rozanov, broda în jurul metafizicii sexului; N. Minski îl ridica în slăvi pe Nietzsche, scria poeme religioase și coopera cu bolșevicii. Foști marxiști s-au întors la credința creștină a strămoșilor lor; o generație care a identificat interesul pentru religie cu obscurantismul și reacțiunea politică a cedat locul unei noi generații care privea ateismul „științific" ca pe un simbol al optimismului îngust și naiv.

În 1903, a apărut volumul *Problemele idealismului*, o culegere de eseuri ai căror autori fuseseră, în majoritatea lor, marxiști, dar care condamnau acum marxismul și materialismul pentru nihilismul lor moral, disprețuirea personalității, determinismul și urmărirea fanatică a valorilor sociale indiferentă față de indivizii care alcătuiesc societatea; ei atacau marxismul și pentru că preamărea în mod necritic progresul și pentru că sacrifica prezentul în numele viitorului. Berdiaev susținea că niciun sistem etic nu poate fi întemeiat pe o concepție materialistă asupra lumii dat fiind că etica presupune distincția kantiană între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie. Normele morale nu pot fi deduse din experiență și, de aceea, științele experimentale sunt inutile pentru etică. Pentru ca aceste norme să fie valide, trebuie să existe o lume inteligibilă în care să poată avea o existență, o altă lume decât cea a experienței, iar validitatea lor presupune, de asemenea, natura umană „noumenală" liberă. Conștiința morală postulează, astfel, libertatea, existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului.

Pozitivismul și utilitarismul nu îi pot oferi omului criterii de valoare absolute. Bulgakov a atacat materialismul și pozitivismul pentru că acestea nu reușeau să rezolve dificultățile metafizice, priveau lumea și existența umană ca pe niște lucrări ale hazardului, negau libertatea și nu ofereau niciun criteriu al valorii morale. Lumea și prezența umană în cadrul ei puteau fi înțelese doar în lumina credinței în armonia divină, iar angajarea socială nu putea fi întemeiată decât pe datoria religioasă. Numai atunci când acțiunile noastre capătă sens prin relația lor cu divinitatea putem vorbi de o adevărată realizare de sine și de integrarea personalității, care este valoarea umană supremă.

Majoritatea autorilor volumului *Problemele idealismului* subscriau la teza că validitatea normelor legale sau morale presupune o lume nonempirică și că realizarea de sine nu trebuie sacrificată în fața cerințelor societății, pentru că personalitatea reprezintă o valoare intrinsecă și absolută. Novgorodtsev sublinia nevoia ca legea să fie fundamentată pe norme *a priori* ale dreptății; Struve critica idealul egalității, înțeles ca o nivelare universală și ca o eliminare a diferențelor personale. Majoritatea autorilor, în special S.L. Frank, îl invocau pe Nietzsche pentru a-și susține vederile personaliste, căutând în filosofia acestuia argumente pentru condamnarea utilitarismului moral, a eudemonismului, a moralei de sclav și a sacrificării creativității personale pentru „binele maselor". Struve, Berdiaev, Frank și Askoldov împărtășeau cu toții, într-o oarecare măsură, aversiunea lui Nietzsche față de socialismul văzut ca o filosofie a mediocrității și a valorilor turmei; cu toții priveau idealurile socialiste ca fiind menite să distrugă valorile personale, pentru binele Omului privit ca o abstracție. Cu toții erau sceptici în privința legilor istorice și a criteriilor de progres derivate din istoria empirică, lipsită de suportul normelor morale *a priori*; cu toții vedeau în socialism un proiect alcătuit din valori „colective" abstracte tiranizând personalitatea umană.

Apariția *Problemelor idealismului* a reprezentat un eveniment important în istoria culturală a Rusiei, și nu pentru că ideile sale ar fi fost neapărat noi, ci pentru că volumul reprezenta un atac concertat la adresa stereotipurilor morale și intelectuale pe care *inteligheția* progresistă și le însușise din evoluționismul și utilitarismul secolului al XIX-lea și pentru că lucrarea critica marxismul fără a recurge la perspectiva narodnicismului și, cu atât mai puțin, la conservatorismul ortodox, ci din perspectiva cea mai recentă a filosofiei neokantiene sau nietzscheene. Conceptele-cheie acceptate de revoluționarii de toate culorile, precum și

principalele dogme istoriografice ale intelectualilor „progresiști“ erau contestate de oameni care, până nu demult, se identificaseră cu ele, cel puțin până la un anumit punct. Ateismul, raționalismul, evoluționismul, categoriile de progres și cauzalitate și premisele moralei „colectiviste“, toate acestea, se susținea în lucrare, nu reprezentau victoria rațiunii asupra superstiției, ci erau, în fapt, simptome ale sărăciei intelectuale. Noii critici scoteau la lumina zilei tot ceea ce se opunea, în marxism și socialism, libertății și valorilor personale, toate schemele doctrinare care aserveau prezentul viitorului și realizarea de sine idealurilor colective. În același timp, fără a fi pe deplin conștienți, ei puneau în evidență conflictul dintre valoarea absolută a individului și importanța dezvoltării sale, pe de o parte, și dorința de schimbare socială, pe de alta, un conflict care devenea evident mai ales atunci când individul era glorificat în spiritul lui Nietzsche. Marxiștii, care priveau *Problemele idealismului* doar ca pe o manifestare a liberalismului burghez, s-au grăbit să sublinieze acele elemente ale noii mișcări care puteau fi privite ca o apologie a egocentrismului și ca morală a *supraomului* (*Herrenmensch*) care sfidează suferințele și aspirațiile maselor. Liubov Akselrod, care în acel moment era, alături de Plehanov, cea mai energică apărătoare a filosofiei marxiste tradiționale, a publicat în Zaria, sub pseudonimul Ortodox, o critică exhaustivă a noilor idei din perspectiva marxismului ortodox. Ea era capabilă, într-un mod care nu îl caracteriza de obicei pe Lenin, să rezume argumentele adversarului într-o manieră sobră și factuală, dar răspunsul ei constă în repetarea unor formule vide și în încercarea de a demonstra că apologia valorilor personale propovăduită de Berdiaev, Frank și Bulgakov ar fi o exaltare a egoismului și o eludare a îndatoririlor sociale. Reluând atacul marxist asupra religiei ca instrument al dominației și inegalității, ea subliniază legătura dintre materialismul istoric și cel filosofic, fidelă ideilor lui Plehanov și în această privință. Problema era viu dezbătută și în controversele marxiste: Max Zetterbaum publicase recent o serie de articole în Die Neue Zeit, în care susținea că materialismul istoric nu implică nicio poziție ontologică, fiind compatibil cu transcendentalismul kantian. Această opinie, destul de populară printre marxiștii austrieci și germani, era bineînțeles eretică pentru Plehanov și „Ortodox“. „Perspectiva mecanicistă“, după cum scria ea (asumându-și responsabilitatea pentru această expresie), reprezintă o interpretare integrală a lumii, care include istoria de dinaintea oamenilor la fel ca istoria efectivă a omenirii; această perspectivă lasă loc pentru un concept rațional al

progresului; ceea ce este progresiv din punct de vedere istoric tinde către conservarea societății și a indivizilor (autoarea nu a încercat să clarifice dificultățile propriei formulări). Nu există nicio diferență fundamentală între studiul istoriei umane și cel al științelor naturale; științele sociale sunt la fel de „obiective" și au o legătură la fel de mare cu legile și cu fenomenele repetabile ca fizica.

Asemenea replică sumară și excesiv de simplificată a fost avantajată de faptul că autorii lucrării criticate nu se pretindeau marxiști și apărau idealismul ca atare. Era mai greu să faci față acelor social-democrați care fuseseră atrași de noua erezie și care încercau să combine tradiția marxistă cu o filosofie socialistă bazată pe tendințe „subiective", în special, folosindu-se de marca empiriocriticistă a epistemologiei.

Este important să observăm că, deși în Occident s-a încercat (în special de către fiul lui Victor Adler, Friedrich) o sinteză organică a empiriocriticismului cu marxismul, numai în Rusia putem vorbi de o întreagă școală de filosofi care au adoptat acest mod de gândire și care au exercitat o influență notabilă, chiar dacă nu pentru multă vreme. Spre deosebire de mulți „revizioniști" occidentali, această școală nu susținea că marxismul ar fi neutru din punct de vedere filosofic și că ar putea fi combinat cu vreo teorie epistemologică, ci dimpotrivă, căuta să adopte o filosofie aflată în armonie cu teoria socială marxistă și cu strategia revoluționară. Asemenea criticilor lor ortodocși, reprezentanții acestei școli au încercat să ofere o imagine completă a lumii în care numai o anumită doctrină filosofică putea oferi o bază pentru materialismul istoric și pentru teoria revoluției. În această privință, ei împărtășeau spiritul doctrinar al social-democraților ruși. Ceea ce îi atrăgea spre filosofia empiriocriticistă erau rigorismul său științific și antimetafizic și abordarea „activistă" a epistemologiei. Ambele caracteristici păreau să fie în consonanță cu atitudinea iconoclastă a marxismului față de „sistemele" filosofice moștenite și față de orientarea revoluționară a aripii bolșevice a social-democrației ruse.

3. Empiriocriticismul

Acest termen este asociat cu un număr relativ mare de filosofi și fizicieni, în special în Germania și Austria, printre care îi remarcăm pe Ernst Mach și Richard Avenarius. Cei doi

cercetători au lucrat independent unul de celălalt, iar concluziile lor nu au fost identice, însă gândirea lor urma același drum, chiar dacă reperele lui erau exprimate în termeni diferiți.

Obiectivul pe care și l-a stabilit Avenarius era acela de a desființa toate conceptele și explicațiile filosofice care transformaseră lumea într-un mister prin postularea unei diferențe între fenomenele pe care le percepem și „adevărata" realitate care se află în profunzimea acestora sau dincolo de ele. El a încercat, mai presus de toate, să respingă idealismul epistemologic care provenea din distincția dintre „impresiile mentale" și „lucrurile în sine" inaccesibile. El mai susținea și că toate doctrinele agnostice se bazau pe aceeași distincție falsă. Dacă ideile sale au fost de multe ori interpretate, printre alții și de către Wundt, ca o nouă variantă de „subiectivism" sau chiar de „imanentism", faptul s-a datorat atât unei inconsistențe în argumentarea sa, cât și complexității limbajului său, care abundă de neologisme și care face efortul să substituie toate abstracțiunile tradiționale ale filosofiei.

Eroarea care ne determină să diferențiem „conținuturile minții" de lucrul însuși sau „interiorul" subiectului față de obiect – eroarea care conduce la toate aberațiile idealismului și agnosticismului – este cauzată de un proces instinctiv pe care Avenarius îl numește „introiecție". Dacă ne examinăm percepțiile fără niciun fel de prejudecată filosofică, nu vom găsi că ele sunt misterioase. Totuși, filosofia continuă să ne spună că „ideea" noastră sau „senzațiile" noastre, de exemplu atunci când atingem o piatră, este ceva diferit de lucrul însuși (în acest caz, piatra) și că problema este în ce mod sunt acestea (ideea și lucrul) conectate între ele. Dacă lucrurile ar sta așa, nu am putea afla niciodată răspunsul, pentru că este imposibil să comparăm reprezentarea similară cu originalul și să vedem dacă se potrivesc, indiferent de ce ar putea să însemne aceasta. Dar problema este, de fapt, falsă. Nu trebuie să abordăm separat lucrul și impresia, iar dacă dividem astfel lumea în dihotomii, ne condamnăm singuri la o speculație sterilă care poate duce numai la capitularea noastră în fața misterului unei lumi ascunse de vălul senzațiilor sau la adoptarea deziluziei idealiste că lumea este doar un potpuriu de „stări mentale". Introiecția – procesul mental prin care „primim" obiectele fizice sub forma imaginilor subiective sau a reflectărilor – este datorată unei interpretări false, deși inevitabilă istoric, a relațiilor noastre cu lumea. Pentru că presupunem în mod corect că experiențele mentale ale altor oameni sunt similare cu ale noastre și pentru că îi tratăm pe ceilalți ca pe niște subiecți,

și nu ca pe niște automate, le atribuim o „interioritate“ mentală similară cu a noastră, un soi de recipient al experiențelor lor, pe care noi nu îl putem percepe în mod direct. După ce i-am divizat astfel pe ceilalți printr-o dihotomie, facem același lucru și cu noi, privindu-ne propriile percepții ca pe niște stări mentale cauzate de stimuli exteriori, dar diferite de aceștia. Divizăm astfel lumea în „subiectiv“ și „obiectiv“, după care speculăm asupra relației dintre aceste două stări. De aici decurg în mod firesc distincția dintre trupul și sufletul imaterial, la fel ca iluziile spiritualiste și religioase. Dar eroarea introiecției poate fi evitată: pot recunoaște că o altă persoană este un subiect cognitiv la fel ca mine fără a distinge între *forul* său *interior* sau forul meu interior și lucrurile exterioare. Odată ce ne-am debarasat de iluzia că avem o „conștiință interioară“ în care „obiectele externe“ sunt prezente într-un mod misterios – obiecte care există independent de faptul că sunt „date“, însă pe care nu le putem cunoaște în niciun alt mod –, ne eliberăm de toate întrebările tradiționale și categoriile filosofiei, de disputele dintre realism și spiritualism și de problemele insolubile ce sunt inerente noțiunilor de substanță, forță și cauzalitate.

Cu toate acestea, eliminarea iluziei nu rezolvă problema „actului de cunoaștere“, care, în sensul său obișnuit, implică o distincție între cunoscător și ceea ce este cunoscut. Această relație trebuie să fie definită acum independent de eroarea introiecției. Critica introiecției reprezintă aspectul negativ al gândirii lui Avenarius; contrapartea sa pozitivă este ideea de „coordonare principală“. Conținutul experiențelor mele include lucruri, alți oameni și pe mine însumi, pentru că sinele pe care îl experimentez eu este prezent în același fel ca un lucru, adică este ceea ce este cunoscut, și nu cunoscătorul; nu este o „interioritate“ subiectivă care transformă lucrurile în copiile lor. În același timp, sinele este cu necesitate prezent în experiență ca o parte relativ permanentă a ei și „coordonarea principală“ este denumirea dată conjugării permanente a „termenului“ și a „contratermenului“ experienței, care sunt echivalente, fiind combinate în așa fel încât niciunul nu este „anterior“ celuilalt. „Termenul central“ este fiecare ființă umană luată în parte, iar contratermenul, adică ceea ce mai înainte fusese denumit „obiectul experienței“, corespunde numeric fiecărui număr de „termeni centrali“. Cu alte cuvinte, diferiți oameni percep același obiect și contratermenul nu se multiplică pentru a corespunde numărului de „subiecți“, ceea ce exclude idealismul epistemologic. Prin îndepărtarea posibilității idealismului și solipsismului, eliminăm și problema „lucrului în

sine“ care se ascunde în spatele fenomenelor, pentru că acesta ar implica un contratermen care nu poate fi contratermen, nefiind „dat“, și care ar fi, de aceea, autocontradictoriu. „Coordonarea principală“, continuă Avenarius, nu afectează sensul pe care îl atribuim cunoașterii științifice, pentru că, atunci când abordăm un obiect, noi creăm o situație de „coordonare“, adică includem acel obiect într-o combinație cognitivă. Putem să ne imaginăm, de exemplu, că ne-am întreba cum ar arăta lumea dacă nu ar exista nimeni care să o perceapă, însă chiar și atunci aducem în scenă un observator imaginar și ne întrebăm cum ar arăta lumea în acest caz. Nu ne putem pune întrebări despre vreo parte a universului fără a o cuprinde în actul interogației noastre, transformând-o în acest fel într-un contratermen al experienței. Putem afirma – așa cum intenționa probabil și Avenarius – că actul interogației nu poate fi eliminat din conținutul întrebării și că, prin urmare, starea întrebării reprezintă o instanță a „coordonării principale“. Este imposibil să punem o întrebare care privește ființa „independentă“, pentru că simplul act al articulării verbale stabilește o dependență. A pune întrebări cu privire la „ființa-în-sine“ înseamnă a ne întreba cum putem cunoaște lumea fără să creăm o situație cognitivă, adică fără a o cunoaște. În acest sens, toate întrebările tradiționale ale epistemologiei și metafizicii, așa cum au fost ele formulate de Descartes, Locke, Kant și de succesorii lor, sunt privite (de Avenarius) ca greșit construite și lipsite de sens.

Dacă activitatea cunoașterii umane era înțeleasă în acest mod, Avenarius pretindea că devenea evidentă adevărata ei semnificație biologică. Cunoașterea este o formă de comportament care include reacțiile corpului la stimuli care tulbură în mod constant echilibrul nostru biologic, reacțiile neavând un alt rol în afara celui de a restabili echilibrul. Fiind numai o reacție biologică, cunoașterea nu este interesată de „adevăr“ în vreun sens transcendental și nici de descoperirea felului „cum stau lucrurile în realitate“. Termenii „adevărat“ și „fals“ nu aparțin constituenților experienței. La fel ca termenii „plăcut“ și „dureros“, „bun“ și „rău, „frumos“ și „urât“, ei sunt legați de o anumită interpretare a experienței, ei sunt „calități distincte“, și nu „elemente“. Ideile umane despre lume, fie că sunt doctrine filosofice sau credințe religioase, trebuie interpretate biologic, și nu în relație cu „adevărul“; ele pot fi, fără excepție, înțelese genetic ca un răspuns al indivizilor sau al comunităților la nevoile generate de schimbările apărute în mediul înconjurător. Aceasta nu presupune însă că fondul cunoașterii mele nu este valabil

pentru întreaga omenire. Unele caracteristici ale existenței biologice sunt universale, la fel ca unele „adevăruri" declarate de ființe umane, dar această universalitate se referă la specia umană, și nu la vreo validitate transcendentală a cunoașterii. Dintr-un punct de vedere pur biologic, cunoașterea este, desigur, posibilă, dar nu și o teorie asupra ei care să ne permită să afirmăm că deținem o cunoaștere adevărată „în mod obiectiv", adică în mod independent față de actul cognitiv.

Deși obiectivul lui Avenarius a fost să elibereze filosofia de dualismul dintre „spirit" și „materie", prin reducerea a tot ce înseamnă Ființă la o experiență în care sinele și obiectul au un statut egal, el nu a reușit să evite niște concluzii care suscită bănuiala de „subiectivism" sau inconsistență. Dacă sinele nu este un subiect, ci este ceva cunoscut, și dacă „termenul central" este inseparabil de orice descriere a experienței, în ce anume constă actul cunoașterii? Pare să fie o experiență care nu aparține nimănui, o situație în care ceva este „dat", dar nu cuiva anume, ci tuturor în general, un act de percepție lipsit de cel care percepe. Dacă spun că „eu văd" un anumit lucru sau un altul, afirmația mă include pe „mine", ca subiect gramatical și epistemologic, și implică faptul că „eu", ca subiect al cunoașterii, nu sunt la același nivel cu celelalte elemente, care constituie câmpul perceptual; în caz contrar, ar fi mai corect să spun că ceva „este perceput" decât că „eu" îl percep. Dar explicația lui Avenarius nu este clară: cum poate categoria subiectului să fie exclusă din descrierea experienței și care este diferența dintre „termenul central" al empiriocriticismului și „subiectul" în sensul obișnuit al cuvântului? Dacă adoptăm teza că sinele este numai un element constituent al câmpului perceptual, nu este clar de ce are loc „coordonarea principală", adică de ce trebuie să fie sinele prezent în fiecare act al experienței.

Este, în fapt, greu să reconciliezi cele două categorii fundamentale, cea a „introiecției" și cea a „coordonării principale". Critica introiecției vizează o eliminare a „subiectului", ca o construcție superfluă, și o anihilare a distincției dintre Ființa „subiectivă" și cea „obiectivă". Experiența rămâne astfel o zonă neutră din punct de vedere ontologic, a cărei relație cu „ființa-în-sine" nu poate fi investigată. Se renunță astfel la orice ambiții epistemologice, iar știința este lăsată să se ocupe singură de problemele sale, care trebuie privite așa cum sunt, fără nicio interpretare ontologică. Acesta este modul în care Mach înțelegea lucrurile. Dacă adoptăm, totuși, și teoria „coordonării principale", reapare subiectul sub un nume diferit, ca o categorie

separată, a cărei prezență inevitabilă în cadrul experienței poate fi înțeleasă numai pe baza supoziției că îl reprezintă pe cel care cunoaște, și nu ceea ce este cunoscut, deși Avenarius respinge această supoziție. Dacă acceptăm ambele părți ale acestei interpretări, rezultatul ne poate conduce la o situație absurdă: sinele, ca un element constituent al experienței aflat pe picior de egalitate cu toate lucrurile, este, pentru un motiv de neînțeles, condiția de apariție a tuturor celorlalte elemente constituente. Este limpede că așa ceva este inadmisibil din faptul că Avenarius identifică „termenul central" al coordonării cu sistemul nervos central al omului, astfel încât acesta din urmă, un obiect fizic, devine condiția prezenței tuturor celorlalte obiecte fizice. Avenarius nu formulează, desigur, această concluzie absurdă, însă este greu de înțeles cum ar putea fi ea evitată dacă ambele sale premise fundamentale sunt menținute.

O a doua dificultate fundamentală, care a fost semnalată de Natorp și, mai ales, de Husserl, este cea a interpretării fiziologice a valorilor cognitive combinată cu recunoașterea cunoașterii științifice ca adevărată în sensul obișnuit al termenului. Dacă – așa cum susține Avenarius – adevărul nu este o parte a experienței, ci o interpretare secundară a acesteia, întregul scop al cunoașterii științifice este redus la utilitatea sa biologică. În această perspectivă pur pragmatică, ceea ce este „adevărat" este ceva care poate fi acceptat ca avantajos în anumite condiții date; unele „adevăruri" pot fi universal valabile, dar aceasta nu înseamnă decât că sunt avantajoase în orice condiții din cauza caracteristicilor neschimbate ale vieții speciei umane. În același timp însă, Avenarius își fundamentează interpretarea biologică a cunoașterii pe observații ale fiziologiei percepției; el acceptă aceste observații ca valide sau „adevărate" în sensul obișnuit al termenului și, în acest fel, pare să cadă într-o eroare de *petitio principii* (sau de argumentație circulară). Prin urmare, așa cum a argumentat Husserl, întreaga idee de „epistomologie biologică" devine o imposibilitate: nu putem afla semnificația întregii experiențe pe baza anumitor date specifice ale experienței pe care le considerăm în mod tacit „adevărate", în sensul obișnuit al termenului.

Avenarius a încercat să arunce în aer toate întrebările tradiționale ale filosofiei prin eliminarea „subiectivității" ca pe o construcție superfluă, în lipsa căreia aceste întrebări nu ar fi putut apărea. Însă chiar doctrina „coordonării principale" pune bețe în roate tentativei sale și introduce o inconsistență majoră în întreaga teorie. Singura realizare efectivă a criticii sale, pentru care

teoria „coordonării“ nu era necesară, este că indică dificultățile insurmontabile ale abordării conținutului percepției ca pe copii sau imagini ale obiectelor, independente de situația în care se produce percepția. Intenția sa a fost să redea actelor cognitive caracterul lor „natural“, neafectat de speculația filosofică. În concepția „naturală“ asupra lumii nu exista, în opinia sa, nicio dihotomie între „spirit“ și „materie“, iar cunoașterea nu reprezenta un proces de înmagazinare a imaginilor lucrurilor într-un recipient mental. Critica introiecției nu se voia o descoperire, ci o întoarcere la viziunea naivă și imediată asupra lumii, în care actele cognitive și-ar putea recăpăta adevărata lor semnificație biologică; această critică era, de asemenea, în armonie cu principiul fundamental al economiei intelectuale. Din perspectiva lui Avenarius, precum și din cea a lui Mach, principiul economiei nu era o lege a fizicii, ca la Maupertuis, ci însemna, ca în filosofia lui Spencer, că orice organism viu, inclusiv creierul uman, funcționează astfel încât să își atingă obiectivele folosind o cantitate minimă de energie. Întreaga istorie a gândirii umane ilustrează acest principiu: capitalizarea cunoașterii s-a produs prin dezvoltarea generalizărilor tot mai largi și pe căi tot mai eficiente de a înregistra și transmite informațiile dobândite. Toate ideile abstracte au fost instrumentele acestui proces: vorbirea și scrisul, legile științei și metodele matematice. Legile științifice nu și-au propus să reflecte în detaliu vreun fapt particular, ci să exprime aspectele recurente ale fenomenelor care au o importanță biologică; ele au reprezentat scurtături prin care s-a economisit efort pentru manipularea lucrurilor. Categoriile metafizice cum sunt cele de „lucru“, „substanță“, „spirit“ și „materie“ au fost produse colaterale ale aceluiași proces. Ele au fost utile în măsura în care au denotat anumite combinații relativ perene ale caracteristicilor în cadrul experienței, dar, atunci când au fost fixate în limbaj, imaginația noastră le-a putut trata ca pe niște entități metafizice. Conform principiului economiei, sarcina științei a fost aceea de a purifica experiența de asemenea construcții superflue.

Filosofia lui Mach nu poate fi acuzată de inconsistență la fel ca aceea a lui Avenarius, pentru că nu conține niciun echivalent al principiului coordonării. Mach a fost un fizician care a lucrat în domeniul fizicii aplicate și un istoric al fizicii; el avea un simț mai dezvoltat al relativității cunoașterii decât Avenarius și nu credea într-un proces unidirecțional de „purificare“ a experienței pentru a obține o imagine științifică a lumii uniformă și definitivă. El privea știința ca pe un instrument biologic al speciei umane, care

se dezvoltă potrivit principiului economiei, și în mod provizoriu și relativ, în fiecare etapă succesivă. La fel ca Avenarius, Mach a adoptat o perspectivă pragmatică asupra cunoașterii, fie că era vorba de percepții precritice, fie de ipoteze științifice. Această concepție despre cunoaștere nu lăsa niciun loc pentru metafizică. Lumea era alcătuită din mulțimi reunite de caracteristici diferite, cu diferite grade de durabilitate și care se schimbau într-un mod mai mult sau mai puțin predictibil. Dacă sunt percepute fără prejudecăți, aceste caracteristici sau „elemente" nu au nicio semnificație ontologică; în sine, ele nu sunt nici mentale, nici materiale; privite în relație cu corpul uman, ele sunt senzații, în timp ce în relația lor de interdependență ele apar ca lucruri. Acestea, însă, sunt niște interpretări secundare; experiența în sine nu ne cere să atribuim un statut ontologic culorilor, sunetelor, presiunii, timpului sau spațiului. Conținutul real al cunoașterii, inclusiv al legilor științei, nu include niciun element din afara experienței. Scopul științei este acela de a selecta, clasifica și înregistra concis rezultatele experienței în acord cu nevoile biologice ale speciei umane și de a facilita manipularea și predicția; „adevărul" în sens transcendental este un adaos inutil lipsit de orice valoare. Întreaga cunoaștere are o sursă experimentală, în afara acelor părți din matematică care sunt pur tautologice și care nu oferă niciun fel de informație despre lume. În acest punct, Mach este fidel tradiției lui Hume: întreaga cunoaștere constă în descrierea experiențelor și a judecăților analitice; nu există nicio „necesitate" în această cunoaștere în afara celei lingvistice și nu există judecăți sintetice *a priori.*

Ideile lui Mach erau în esență o nouă versiune a pozitivismului lui Hume, având scopul de a elibera mintea umană de o încărcătură greoaie de concepte, întrebări și distincții care nu își aveau rădăcinile în experiență, ci mai degrabă în inerția limbajului. El nu a fost un „subiectivist" care să trateze calitățile materiale ca pe stări mentale, ci a încercat să reducă importanța întrebărilor privitoare la relația dintre imaginile mentale și lucrurile în sine ca și cum conceptele pe care le implicau nu ar fi fost o parte a experienței, ci doar rodul prejudecăților filosofice. Lumea, așa cum este ea percepută de om, a fost selectată și organizată într-un anumit mod sub presiunea nevoilor biologice. Deși caracteristicile sale principale sunt întemeiate pe experiență și deși știința, corect privită, nu le poate adăuga nimic, ea poate totuși să ordoneze experiențele cu ajutorul conceptelor și legilor

abstracte astfel încât întregul univers să pară organizat într-un anumit fel; această ordine este însă rezultatul selecției umane și, în acest sens, ea reprezintă construcția noastră.

Dacă încercăm să identificăm intenția comună a lui Avenarius și Mach, precum și a celorlalți filosofi și fizicieni care gândeau în același mod ca ei, vom descoperi că ea constă într-o formă de scientism și de pozitivism foarte apropiată de cultura modernistă europeană. Prin opoziția lor față de preconcepțiile metafizicii, fie materialiste, fie religioase, empiriocriticiștii au încercat să se întoarcă la o viziune nemijlocită, spontană și nefilosofică asupra lumii, să repună omul în condiția sa „naturală" ca pe o ființă cognitivă, să-l elibereze de construcțiile abstracte ale filosofiei și religiei și de jongleriile limbajului. Ei susțineau, de asemenea, că ordinea universală pe care ne-o prezintă cunoașterea nu este o ordine „reală" care trebuie să fie înțeleasă pasiv, ci este un produs al capacității de adaptare a omului. Întoarcerea la „natură" și ideea că omul este responsabil pentru ordinea lumii exterioare sunt caracteristici ale vieții intelectuale a acelei epoci. Scientismul antimetafizic al empiriocriticiștilor și concepția lor pragmatică și biologică despre cunoaștere i-au atras pe marxiștii aflați în căutarea unei interpretări mai complete și mai noi a universului, potrivită cu spiritul revoluționar.

4. Bogdanov și empiriocriticismul rus

Cei mai cunoscuți dintre empiriocriticii ruși au fost bolșevicii Bogdanov, Lunacearski și Bazarov. Filosofia lor nu conține, totuși, niciun element specific bolșevic, deși ei credeau că pozițiile lor politice și filosofice erau strâns legate între ele. Același lucru se aplică și în cazul menșevicilor Iușchevici și Valentinov, precum și al revoluționarului socialist Viktor Cernov. Toți aceștia erau în căutarea unei filosofii „moniste" care îngloba totalitatea experienței și a practicii politice, însă într-o manieră diferită de cea a lui Engels și Plehanov, pe care îi considerau naivi, arbitrari și nesusținuți de nicio analiză a conceptelor pe care le foloseau.

Empiriocriticiștii marxiști au produs o operă imensă, care nu a fost până acum studiată în totalitate. Bogdanov a fost, cu siguranță, cel mai important dintre ei, atât ca filosof, cât și ca politician. Era doctor de meserie, dar o persoană cu multe și variate cunoștințe, competent în psihologie, filosofie și economie, romancier, dar și unul dintre cei mai activi organizatori și ideologi

bolșevici. În întreaga sa operă, a fost obsedat de căutarea monistă a unei filosofii care să soluționeze toate problemele și să explice toate fenomenele cu ajutorul unui principiu unic.

Aleksandr Aleksandrovici Bogdanov (pe numele său adevărat, Malinovski) s-a născut la Tula, în 1873. A studiat științele naturale la Moscova și medicina la Harkov, până în 1899. A fost narodnic până în 1896, când, alături de Bazarov, a devenit social-democrat. În 1897, a publicat un manual marxist de economie, destul de popular, despre care Lenin a scris o recenzie foarte favorabilă. Această lucrare oferea, sub formă de catehism, un conspect al tuturor sistemelor economice și a contribuit mult la crearea schemei convenționale a istoriei economice care a devenit un element esențial al marxism-leninismului. În 1899, fascinat de „energismul" lui Wilhelm Ostwald, Bogdanov a publicat lucrarea *Elementele fundamentale ale concepției istorice despre natură*, în care încerca să construiască o perspectivă monistă asupra lumii bazată pe conceptul de energie. În această lucrare, autorul adoptă o tendință relativistă pe care o considera piatra de temelie a marxismului; toate adevărurile sunt istorice în sensul că exprimă situația biologică și socială a omului; adevărul este o chestiune de aplicabilitate practică, și nu de validitate obiectivă. Ulterior, a susținut că „energismul" ar fi numai o metodă specifică de a observa lumea, dar că nu elucidează problema „materialului" din care este alcătuită lumea și nu poate, de aceea, să satisfacă nevoile moniste ale minții.

După ce a fost arestat la Moscova, în 1899, și a fost condamnat la exil, Bogdanov a trăit la Kaluga și apoi la Vologda, până în 1903. În această perioadă, i-a întâlnit pe Berdiaev, Lunacearski și alți intelectuali social-democrați. A fost inspiratorul și coautorul unei lucrări colective publicate în 1904, cu titlul *O sinteză a concepțiilor realiste despre lume*, care dădea o replică la *Problemele idealismului*; ceilalți contributori au fost Lunacearski, Vladimir Fritche, Bazarov și Suvorov. În perioada 1904–1906, Bogdanov și-a publicat al său *magnum opus* în trei volume, *Empiriomonismul*, o încercare de a adapta epistemologia lui Mach și Avenarius la materialismul istoric.

Din 1903, Bogdanov a devenit bolșevic. În ciuda concepțiilor sale eretice în filosofie, Lenin a menținut timp de câțiva ani legăturile politice cu el; a încurajat-o pe Liubov Akselrod să scrie împotriva empiriocriticismului, dar nu s-a implicat el însuși în dezbatere până în momentul în care deviaționiștii din filosofie au început să se opună în Dumă politicilor sale. După sciziunea partidului social-democrat, Bogdanov a fost mâna dreaptă a lui

Lenin la Sankt-Petersburg; din 1906, el a lucrat pentru a reconstrui acolo organizația unită și l-a însoțit pe Lenin în Finlanda, fiind unul dintre cei trei membri bolșevici ai Comitetului Central. S-a opus participării social-democraților la alegerile pentru Dumă și a devenit ulterior un „ultimatist". Aripa stângă a bolșevicilor care a respins, mai mult sau mai puțin ferm, metodele legale și a făcut presiuni pentru continuarea unei politici revoluționare directe după 1907 adera în totalitate într-un fel sau altul la filosofia empiriocriticistă. În 1909, Bogdanov și prietenii săi au fost excluși din Clubul Bolșevic și ulterior și din Comitetul Central. Pentru o vreme, gruparea și-a publicat propriul său ziar cu ajutorul financiar al lui Gorki – care, spre îngrijorarea lui Lenin, simpatiza cu acest curent neortodox – și a înființat o școală de partid la Capri, menită să fie un focar de redeșteptare a bolșevismului revoluționar. Școala a funcționat timp de câteva luni în 1909, apoi s-a mutat la Bologna în perioada 1910–1911. În afară de Bogdanov, în cadrul acestei școli predau și Lunacearski, Aleksinski, Menjinski (viitorul director al OGPU) și, uneori, Trotki. Lenin a fost invitat să țină o prelegere, dar a refuzat. În 1911, grupul lui Bogdanov s-a dezintegrat, iar el s-a întors definitiv în Rusia. A continuat să scrie texte filosofice, căutând formule tot mai generalizate în care să-și exprime concepțiile moniste. Alături de alți deviaționiști, a publicat două lucrări colective: *Eseuri despre filosofia marxismului* (1908; Bogdanov, Bazarov, Berman, Lunacearski, Iușchevici, Suvorov și Helfand) și *Eseuri despre filosofia colectivismului* (1909; Bogdanov, Gorki, Lunacearski, Bazarov). Printre lucrările sale de autor s-au numărat *Declinul fetișismului* (1910), care analiza „fetișismul" în termeni generali, ca pe un fenomen cognitiv și social, *Filosofia experienței trăite* (1913), o descriere populară a empiriomonismului, și *Tectologia, o știință organizațională universală* (1913; vol. II, 1917). Ultima dintre aceste lucrări era o încercare de a pune bazele unei științe universale care includea filosofia, sociologia, fizica și tehnologia și care poate fi privită ca un predecesor al praxiologiei. În plus, Bogdanov a publicat manuale de economie care au fost reeditate de multe ori și câteva disertații despre „cultura proletară"; a urmărit acest subiect cu atenție după revoluție și a fost unul dintre ideologii principali ai instituției cunoscute sub numele de „Proletcult".

În timpul războiului, Bogdanov a servit pe front în calitate de medic militar. Nu s-a reîntors în partid; în 1926, a fost numit director al Institutului de Hematologie din Moscova și, doi ani mai târziu, a murit în timp ce experimenta pe el însuși o

transfuzie. Chiar și acest eveniment avea o semnificație filosofică: transfuzia de sânge era, pentru el, o dovadă a unității biologice a omenirii, fiind legată astfel de concepția „colectivistă".

Un autor care a produs peste cincizeci de cărți și nenumărate articole despre tot felul de subiecte nu putea fi un filosof de prim rang. Era, de asemenea, și un scriitor slab; lucrările sale principale sunt dezlânate, haotice, vagi și repetitive. Cu toate acestea, el a fost exponentul principal și cel mai influent al „filosofiei proletare" și, timp de mai mulți ani, întregul partid bolșevic a învățat economia din cărțile sale. Ca filosof, i-a fost superior lui Lenin în toate privințele: erudiție, cunoaștere a domeniului, gândire independentă și capacitate de a formula problemele. De asemenea, se pare că a fost și un excelent organizator. Îi lipsea totuși o calitate pe care Lenin o deținea în cea mai mare măsură, capacitatea nedoctrinară de a schimba tactica într-o situație nouă; ca majoritatea ideologilor, era mult prea constant pentru ca acest lucru să-i fie favorabil.

Filosofia „empiriomonistă" a lui Bogdanov se bazează pe trei mari idei. Toate activitățile spirituale și mentale sunt instrumente ale vieții, în sens biologic și social; fenomenele fizice și psihice sunt similare din punct de vedere ontic; viața speciei umane tinde spre armonia tuturor manifestărilor sale. Primele două idei apar și în lucrările lui Mach, însă Bogdanov le dă o interpretare proprie pe baza accentului teoriei sale empiriomoniste, diferită de empiriocriticism. Cel de-al treilea punct este legat într-un mod specific de doctrina socialistă.

În opinia lui Bogdanov, filosofia lui Mach susține marxismul în măsura în care ambele abordează procesele cognitive ca pe instrumente ale luptei omului pentru supraviețuire și resping ca imposibile idei care nu sunt derivate din experiență. „Obiectivitatea" actelor cognitive constă în faptul că acestea sunt valabile pentru societățile umane, și nu doar pentru indivizi. Acest aspect colectiv distinge fenomenele fizice de cele „subiective".

> Caracterul obiectiv al lumii fizice constă în faptul că ea nu există pentru mine personal, ci pentru toți, și că are pentru oricine un înțeles clar, despre care cred că este același cu cel pe care îl are pentru mine. (*Empiriomonismul*)

Natura este o „experiență organizată colectiv". Spațiul, timpul și cauzalitatea sunt forme prin care oamenii își coordonează percepțiile, însă această coordonare nu este încă una completă. Există experiențe importante din punct de vedere social și care au

o origine socială, dar aflate, cu toate acestea, în conflict cu alte experiențe de același fel. Acest fapt este provocat de antagonismele sociale și de diviziunile de clasă, care au ca efect faptul că ființele umane se înțeleg între ele numai în anumite limite, în timp ce interesele lor discordante produc inevitabil ideologii aflate în conflict. Într-o societate individualistă, așa cum este societatea noastră, experiența fiecărei persoane este centrată în jurul „sinelui", în timp ce în societățile comuniste primitive „sinele" era contopit cu comunitatea. În societatea viitorului, lucrurile se vor schimba din nou atunci când munca va fi organizată colectiv și când nu va mai exista posibilitatea unui conflict între sinele meu și sinele celuilalt.

Munca este anterioară din punct de vedere genetic tuturor celorlalte forme de viață comunitară. Totuși, atunci când cheltuielilor imediate de energie în lupta cu natura li se adaugă forme de organizare menite să sporească eficiența muncii, acestea dau naștere instrumentelor ideologice, inclusiv modurilor de comunicare: limba, cunoașterea abstractă, emoțiile, obiceiurile, normele morale, legile și artele.

> Procesul ideologic reprezintă toată acea parte a vieții sociale care se desfășoară în afara proceselor tehnice, dincolo de lupta imediată a omului social cu natura exterioară. (*Ibidem*)

Știința nu este o ideologie, dat fiind că se dezvoltă ca un instrument aflat la îndemâna tehnologiei. În final însă, toate formele vieții spirituale colective, fie ele ideologice sau științifice, sunt subordonate luptei pentru existență și nu au nicio semnificație specială în afară de funcția pe care o au în această luptă. Această subordonare a tuturor formelor de viață față de cerințele tehnologiei și ale eficienței sporite nu este încă evidentă pentru oricine, din cauza falselor credințe ideologice care mențin vii nenumărate fetișuri metafizice; dar ea devine vizibilă pentru proletariat și, în viitor, va fi accesibilă întregii omeniri.

> Valoarea tehnică a produselor, care va înlocui fetișul valorii de schimb, reprezintă suma energiilor sociale ale muncii umane, cristalizată sub forma acestor produse. Valoarea cognitivă a unei idei este dată de puterea sa de a spori volumul energiei sociale a muncii prin planificarea și „organizarea" formelor de acțiune ale oamenilor și ale instrumentelor pe care aceștia le folosesc. Valoarea „morală" a comportamentului uman constă în creșterea energiei sociale a muncii printr-o unificare armonioasă și o concentrare a activităților umane, precum și prin organizarea muncii în direcția solidarității maxime. (*Ibidem*)

Această interpretare pur pragmatică (deși, ar trebui adăugat, socialmente pragmatică), conform căreia cunoașterea și viața intelectuală în general ar fi un angrenaj de instrumente al căror scop „final“ este să ajute progresul tehnic, nu lasă niciun loc conceptului de „adevăr“ privit în sensul său tradițional, ca o adecvare a judecăților noastre la realitatea independentă. În concepția lui Bogdanov, lumea „naturală“ este rezultatul organizării sociale a experienței, iar „adevărul“ înseamnă utilitate în lupta pentru existență. Această atitudine, afirmă el, este pur științifică, pentru că elimină toate fetișurile metafizice care i-au indus în eroare pe filosofi și pe oamenii obișnuiți de-a lungul secolelor. După ce am redus universul la o experiență colectivă și valorile cognitive la valori utile din punct de vedere social, nu mai avem nevoie de categorii ca „substanță“ sau „lucru în sine“ sau de detalii ca „spirit“, „materie“, „timp“, „cauză“, „forță“ etc. Conținutul experienței nu răspunde niciunuia dintre aceste concepte, care, de altfel, nu sunt necesare pentru mânuirea practică a obiectelor.

Critica lui Bogdanov la adresa „lucrului în sine“, pe care îl consideră ceva superfluu, care ar putea fi eliminat din filosofia kantiană, se bazează pe o confuzie. Bogdanov și Mach, de la care primul a preluat această interpretare, par să creadă că, din perspectiva lui Kant, în spatele fiecărui obiect sau fenomen există un „lucru în sine“ misterios, la care nu avem acces; dacă acesta ar dispărea, fenomenele ar rămâne așa cum sunt, fără a se pierde nimic în afara construcției „metafizice“. Aceasta este, însă, o caricatură a gândirii lui Kant. Kant susținea că „fenomenul“ este modul în care se manifestă lucrurile, devenindu-ne nemijlocit accesibile, dar că ele sunt organizate în forme *a priori*. Dacă „lucrul în sine“ ar fi înlăturat, fenomenul, la rândul său, ar dispărea. Pe scurt, conceptul de „fenomen“ trebuie să însemne, pentru Bogdanov și Mach, ceva complet diferit de ceea ce însemna pentru Kant, dar ei nu explicitează această nouă semnificație.

În opinia lui Bogdanov, meritul lui a fost acela că s-a despărțit de dualismul „spirit“-„materie“ și a introdus în locul său conceptul de „experiență“, în cadrul căreia fenomenele se manifestă mental (psihic) sau fizic, după felul în care le asociem una alteia sau în felul în care le punem în legătură cu propriile noastre corpuri. Dar Mach nu a eradicat complet dualismul, menținând aceste aspecte (mental și fizic), și nu a explicat de ce ar trebui ca ele să fie distincte. Răspunsul dat de empiriomonism este că „materia“ fenomenelor mentale și fizice este identică; nu

există loc pentru „subiectivitate“ în univers, ci doar dezacordul între experiențele individuale și colective, datorat cauzelor sociale și pe care istoria le va înlătura în timp.

Ajungem aici la partea cea mai obscură a filosofiei lui Bogdanov. El pare să spună că gândurile, sentimentele, percepțiile, actele de voință ale omului etc. sunt compuse din același material ca apa sau pietrele, dar că acest material este într-un fel sau altul „primordial“ și, ca atare, nu poate fi definit; cuprinzând totul, nu poate fi explicat în termeni specifici. În această privință, desigur, conceptul lui Bogdanov de „experiență“ este la același nivel cu toate categoriile fundamentale din toate doctrinele moniste, inclusiv cu „materia“ așa cum este ea înțeleasă de materialiști. În afară de această categorie, mai există doar ideea generală că ființa omului este în întregime o parte a naturii și că subiectivitatea noastră nu este de un gen diferit față de restul universului. În acest sens, doctrina lui Bogdanov este una „materialistă“, pentru că reduce omul la funcțiile determinate de poziția sa în natură și îl privește ca pe o entitate în întregime explicabilă în cadrul ordinii naturale. Dar chestiunea devine mai complicată atunci când Bogdanov încearcă să descrie această identitate în termenii nebuloasei sale teorii cu privire la „substituire“.

Această teorie implică un paralelism psiho-fizic, dar nu pe baza faptului că fenomenele mentale și fizice sunt „două aspecte“ ale aceluiași proces – pentru că aceasta implică eroarea introiecției, ca și cum corpul ar fi containerul minții –, ci în sensul că există o legătură funcțională între ele, similară, de exemplu, cu cea care există între caracteristicile vizuale și tactile ale unui singur corp. Acesta nu este un monism al „substanței“, ci un „monism al tipului de organizare în funcție de care se sistematizează experiența, un monism al metodei cognitive“ (*Empiriomonismul*). În cadrul „experienței“ uniforme, tranziția de la starea inanimată la natura organică nu întâmpină probleme, pentru că întreaga natură reprezintă un angrenaj de elemente omogene și numai gândirea noastră abstractă este cea care numește „inanimate“ anumite părți ale sale, deși acestea sunt și părți ale vieții noastre. Aceasta nu înseamnă, totuși, că ele au un caracter „psihic“ (pentru că asta ar însemna că ar fi valabile numai pentru individ), ci că există în ele un substrat despre care nu știm nimic precis, dar care este legat de aspectul lor „fizic“ în același mod în care fenomenele mentale sunt legate de cele fiziologice la ființele umane. În viața umană, procesele fiziologice sunt „reflectarea“ experiențelor directe, și nu invers.

> Viața fiziologică este rezultatul armonizării colective a „percepțiilor exterioare" ale unui organism viu, fiecare percepție fiind reflectarea unui singur complex de experiențe într-un alt organism (sau în același organism). Cu alte cuvinte, viața fiziologică este reflectarea vieții imediate în experiența organizată social a subiecților vii. (*Ibidem*)

Natura fizică însăși este un derivat în raport cu complexele imediate (de experiențe) care au grade diferite de organizare; trebuie să presupunem că lumea pe care o percepem are aceeași natură ca experiențele noastre, pentru că, în caz contrar, nu ne putem imagina că una o poate afecta pe cealaltă; trebuie, de aceea, să acceptăm o formă de panpsihism fără a presupune, însă, substanțe diferite. În cadrul totalității experiențelor, formele primitive de organizare, care „corespund" lumii anorganice, le precedă pe cele mai avansate, care corespund gândirii umane și în acest sens rămâne valabilă „întâietatea" naturii față de existența umană. Pasajul care urmează, deși destul de lung, poate fi considerat cel mai concis rezumat al epistemologiei lui Bogdanov:

> „Mentalul" și „fizicul", privite ca forme ale experienței, nu corespund conceptelor de „minte" și de „natură". Acestea din urmă au un sens metafizic și au legătură cu „lucrurile în sine", dar noi, înlăturând „lucrurile în sine" metafizice ca pe niște fetișuri lipsite de conținut, punem în locul lor „substituirea empirică". Această substituire, care își are originea în recunoașterea psihicului celorlalți de către fiecare om, presupune că „baza" fenomenelor care aparțin experienței fizice constă în complexe imediate mai mult sau mai puțin organizate, care includ complexele „psihice". Recunoscând că procesele fiziologice ale centrilor nervoși superiori, privite ca fenomene ale experienței fizice, sunt reflectarea complexelor psihice care pot fi, la rândul lor, „substituite", observăm și că toate procesele fiziologice ale vieții admit substituirile complexelor „asociative" sau psihice; dar substitutele au o complexitate și un grad de organizare proporționale cu gradul de complexitate și de organizare al fenomenului. Am observat și că, în lumea „anorganică", substituirea empirică se produce chiar în afara vieții fiziologice, însă „complexele imediate" care ar trebui substituite cu fenomene anorganice au o formă organizațională care nu este asociativă, ci este de un tip inferior; ele nu sunt combinații „psihice", ci sunt mai puțin definite, mai puțin complexe și au un nivel scăzut de organizare, care, la nivelul cel mai primitiv, apare pur și simplu ca un haos elementar.

Așadar, trebuie să căutăm analogiile pentru „natură" și pentru „minte" în rândul complexelor imediate cu care substituim experiența fizică pentru a putea stabili relația reciprocă dintre ele. Însă chiar formularea acestei întrebări sugerează răspunsul: „natura", adică complexele anorganice și cele mai simple complexe organice, are o întâietate genetică, în timp ce

„mintea“, adică complexele organice superioare și complexele asociative și, în special, cele care constituie experiențele, este secundară din punct de vedere genetic.

Astfel, punctul nostru de vedere, chiar dacă nu este „materialist“ în sens strict, aparține aceleiași categorii ca sistemele „materialiste“; el este o ideologie a „forțelor de producție“ și a proceselor tehnice. (*Empiriomonismul*)

Obscuritatea și ambiguitatea acestei filosofii se datorează faptului că Bogdanov, spre deosebire de Mach, nu neagă pur și simplu validitatea „problemei metafizice“, ci, după ce o declară lipsită de sens, continuă să încerce să o rezolve fără a putea evita contradicțiile care rezultă din această tentativă. Punctul său de plecare este un fel de subiectivism colectiv: lumea este un corelativ al luptei omului pentru supraviețuire și este inutil să îi atribui un alt sens sau să o cercetezi ca și când ar avea o natură independentă. Lucrurile sunt cristalizări ale proiecțiilor omului, guvernate de finalități practice; ele se manifestă numai în orizontul determinat pentru specia umană de către biologie; ele sunt elementele componente ale unei experiențe colective, care servește drept punct de referință absolut. În cadrul acestei relativizări, fenomenele „mentale“ se deosebesc de cele fizice numai în măsura în care cele din urmă au o valabilitate colectivă, în timp ce primele sunt valabile numai pentru indivizi. După ce a trasat aceste premise, Bogdanov prezintă în continuare fenomenele fiziologice ca pe „reflectări“ ale proceselor mentale, ceea ce nu are sens în contextul distincției anterioare. El continuă să caute analogii în domeniul naturii inanimate și cade astfel într-un fel de panpsihism; deși ne previne că nu este vorba în realitate de un panpsihism, pentru că nu presupune existența niciunei „substanțe“, nu ne explică adevărata sa natură. Ca efect, nu putem înțelege profunzimea semnificației pe care o atribuie „priorității“ experienței în raport cu distincția dintre fenomenele mentale și cele fizice. El folosește termenul „mental“ sau „psihic“ în cel puțin trei sensuri diferite, deși nu pare să fie conștient de asta: uneori, înseamnă „valid doar pentru individ“, alteori „subiectiv“ în sensul obișnuit al termenului și alteori „reflectat în procesele fiziologice“, ceea ce produce o confuzie totală, pe care nu are prea mult sens să încerci să o remediezi.

Cu toate acestea, intenția principală a epistemologiei lui Bogdanov este clară: să elimine „fetișurile“ metafizice, conceptele lipsite de un corespondent empiric și să mențină un punct de vedere strict antropocentric în care întreaga realitate este prezentată ca un corelativ intențional al praxisului uman. El

încerca astfel să elimine toate entitățile „substanțiale“, în special „materia“ și „subiectul“, și, de asemenea, conceptele de „timp“, de „spațiu“, de „cauzalitate“, de „forță“ și conceptele de „adevăr“ și de „obiectivitate“, în sensul lor obișnuit. Tabloul care rezulta de aici, pretindea el, era unul pur științific, fiind eliberat de metafizică, și totodată umanist, pentru că unea strâns toate realitățile cu existența umană. În ambele privințe, el este în armonie cu intențiile marxismului, care este o filosofie scientistă, activistă și socialmente pragmatic; marxismul nu are nevoie de categoria subiectivității individuale sau de cea a adevărului privit într-un sens transcendental și leagă întregul univers de munca umană, făcând astfel din om creatorul și organizatorul lumii. După opinia lui Bogdanov, aceasta nu era adevărat pentru orice formă de marxism, ci numai pentru cea întruchipată de mișcarea bolșevică. El credea, alături de alți empiriocriticiști ruși, că epistemologia lor „activistă“ era în consonanță cu spiritul bolșevismului și cu ideea sa generală că revoluția nu va izbucni de la sine atunci când condițiile economice vor fi propice, ci că depindea de puterea voinței unui grup de organizatori. Bogdanov, pentru care „organizarea“ reprezenta o obsesie, folosea termenul la fel de liber când era vorba de organizarea partidului sau de principiile epistemologiei.

Fiecare reprezentant al empiriocriticismului rus era diferit de ceilalți în anumite privințe. Unii, ca Valentinov, erau adepți fideli ai lui Mach; alții își inventau diferite denumiri pentru ideile lor, precum „empiriomonismul“ lui Bogdanov sau „empiriosimbolismul“ lui Iușchevici. Cu toate acestea, cu toții erau de acord cu accentuarea aspectului antimetafizic și scientist al marxismului în opoziție cu dualismul „materiei“ și „subiectului“ și cu o imagine despre lume bazată pe praxisul social uman. O perspectivă asupra subiectivismului colectiv i-a condus la interpretarea pe care au dat-o *Tezelor despre Feuerbach* ale lui Marx.

5. Filosofia proletariatului

Bogdanov a făcut eforturi să-și aplice teoria chiar la viziunea asupra socialismului privit ca un sistem în care toate mințile vor împărtăși în final aceeași imagine despre lume și în care chiar și eul individual distinct va dispărea.

Fundamentul filosofic al „culturii proletare“ arată astfel: întreaga activitate cognitivă a oamenilor este orientată spre un singur scop: victoria omului în lupta cu natura. Desigur,

activitățile „științifice“, care au o legătură directă cu eficiența tehnică, pot fi deosebite de cele „ideologice“, care realizează în mod indirect aceeași funcție prin formele de organizare socială. Această distincție nu se bazează pe criteriile epistemologice de „adevărat“ și „fals“, ci este legată numai de modul în care activitățile în discuție determină creșterea productivității muncii. În ambele cazuri, principiul susține că „adevărul este forma de experiență vie și organizatoare; el ne conduce activitatea și ne oferă un punct de sprijin în lupta pentru viață“ (*Empiriomonismul*). Cu alte cuvinte, validitatea rezultatelor cunoașterii nu este dată de „adevărul“ lor în sensul obișnuit, ci de ajutorul pe care ni-l oferă în lupta pentru supraviețuire. Am atins astfel o poziție de relativism extrem: diferite „adevăruri“ pot fi utile în diferite situații istorice și este foarte posibil ca orice adevăr să fie valid numai într-o anumită epocă istorică sau pentru o anumită clasă socială. Nu există niciun motiv epistemologic pentru a distinge adevărul de emoții, valori sau instituții sociale, toate trebuie să fie evaluate în funcție de gradul în care întăresc omul în lupta sa cu natura. În același timp, ne putem referi la viziunea unei clase ca fiind „superioară“ viziunii alteia nu în sensul că ea ar fi „adevărată“ în absolut, ci pentru că forțele sociale pe care ea le reprezintă merg în direcția progresului tehnic.

În conformitate cu teoria lui Marx, diviziunea muncii a dus la separarea funcțiilor organizatorice de cele executive și, în timp, la diviziunea claselor. Treptat, clasa conducătoare a încetat să mai aibă vreo activitate tehnică, devenind parazitară. Ideologia sa a reflectat în mod natural această situație, generând miturile religioase și doctrinele idealiste. Producătorii direcți, pe de altă parte, se simt atrași în mod instinctiv de materialism: „tehnica producerii mașinilor, exprimată la nivel cognitiv, duce inevitabil la o abordare materialistă“ (*ibidem*). Materialismul burgheziei „progresiste“ exprima legătura acesteia cu progresul tehnic, dar, fiind vorba de viziunea unei clase privilegiate, aceasta nu se putea descurca fără să recurgă la diferite fetișuri metafizice. Materialismul proletariatului a respins însă metafizica și a adoptat o concepție despre lume pur științifică. Cuvântul „materialism“ reprezintă ceva care a supraviețuit de-a lungul timpului, fiind conform cu noua viziune doar pentru că este antimetafizic și antiidealist.

Proletariatul, ca o clasă menită să înlăture antagonismele de clasă și să-i restituie omenirii unitatea muncii, cunoașterii și voinței, este cea mai bună întruchipare a tendinței naturale a omului de a-și extinde puterea asupra naturii. Proletariatul este

cel care menține standardul progresului tehnic, care necesită eliminarea a tot ceea ce îi opune pe oameni unii altora. În societatea contemporană, antagonismele sociale au ajuns la apogeu, astfel încât este imposibil pentru clase să ajungă la o înțelegere între ele.

> Opoziția dintre ideologiile normative și cognitive s-a intensificat și divide clasele în două societăți care se privesc una pe alta în același mod în care privesc forțele naturii. (*Ibidem*)

În societatea viitorului va avea totuși loc o reîntoarcere la unitatea perfectă. În solidaritatea cooperării strânse, oamenii nu vor mai avea niciun motiv să își opună propriul eu eului celorlalți, toate experiențele individuale vor fi armonizate, va exista „o singură societate cu o singură ideologie“ (*ibidem*). Această ideologie – aproape că nu mai trebuie precizat – va fi aceea a empiriomonismului, forma de gândire cea mai radicală și singura capabilă să evite fetișurile tradiționale ale metafizicii.

Niciun alt marxist nu a dus, probabil, doctrina primatului forțelor de producție față de ideologie atât de departe ca Bogdanov; nici nu a exprimat vreunul într-un mod atât de complet idealul colectivist și speranța că individualitatea va dispărea în societatea perfectă. Utopia unității absolute a societății, care nu lasă pe dinafară niciun aspect, a fost, pentru Bogdanov, o consecință naturală a credinței sale marxiste. Dat fiind că toate formele vieții spirituale sunt în întregime determinate de diviziunea de clasă și, în mod indirect, de nivelul tehnic al societății și că progresul tehnic reprezintă singurul criteriu al „adevărului“ și necesită eliminarea antagonismelor de clasă, era evident că socialismul avea să desființeze toate diferențele dintre ființele umane și că simțul subiectiv al diferențelor avea să își piardă orice *raison d' être* atunci când nu va mai avea o bază economică oferită de conflictul între interesele individuale. Aceste concluzii ale lui Bogdanov, care nu se regăsesc în opera lui Marx, reprezintă, de fapt, o legătură între teoria lui Marx și utopiile totalitare ale secolului al XVIII-lea.

Aceeași credință doctrinară, moștenită din tradiția marxistă, a funcției subordonate a culturii și a dependenței sale absolute față de tehnologie l-a condus pe Bogdanov la teoria „culturii proletare“ (proletcultismul) și la credința că misiunea proletariatului era aceea de a realiza o ruptură completă în istoria culturală. Întrucât clasele sociale erau atât de înstrăinate și de ostile, încât se percepeau reciproc ca obiecte, și nu ca oameni, nu puteau avea o cultură comună. Cultura proletariatului nu trebuie

să împrumute nimic din tradiția claselor privilegiate, ci trebuie să facă un efort prometeic de a crea *ex nihilo*, ghidându-se după propriile nevoi și ignorând orice altceva.

Într-o broșură intitulată *Știința și clasa muncitoare* (1920), precum și în alte scrieri, Bogdanov a lansat sloganul „științei proletare". Adoptând punctul de vedere al clasei muncitoare, Marx transformase economia; venise acum timpul ca toate științele să fie modificate în funcție de concepția proletară despre lume, fără a lăsa la o parte nici științele ca matematica sau astronomia. Bogdanov nu a explicat în ce fel ar putea să arate astronomia proletară sau calculul integral proletar, însă a declarat că, dacă muncitorii au dificultăți în ce privește stăpânirea diverselor științe pe care nu le-au studiat o perioadă îndelungată, motivul principal este că oamenii de știință burghezi au ridicat bariere metodologice sau lingvistice artificiale pentru ca proletarii să nu le poată învăța secretele.

Teoria și practica proletcultismului nu au găsit înțelegere la conducătorii bolșevici, cu excepția lui Buharin, care a fost redactorul ziarului Pravda după revoluție și care a susținut ideile lui Bogdanov în paginile ziarului. Trotki s-a declarat împotriva proletcultismului, iar Lenin l-a criticat dur în mai multe rânduri. Aceasta nu era cauzată atât de faptul că unii dintre susținătorii acestui curent, inclusiv Bogdanov, căzuseră într-o erezie filosofică, ci de faptul că ideea principală i se părea lui Lenin o fantezie inutilă, străină de obiectivele reale ale partidului. Într-o țară care avea un număr uriaș de analfabeți, nevoia cea mai urgentă era ca oamenii să învețe să citească, să scrie și să socotească (după metoda clasică, și nu în versiunea proletară) și să deprindă câteva idei elementare despre tehnologie și organizare; nu era nevoie să fie smulsă din rădăcini întreaga civilizație și să fie refăcut totul de la zero. În orice caz, Lenin nu împărtășea convingerea anumitor proletcultiști zeloși și a aliaților lor futuriști că arta și literatura epocilor anterioare ar trebui desființate de clasa muncitoare.

Era, desigur, imposibil pentru proletcultism să adere în mod coerent la principiul „rupturii complete", atât în teorie, cât și, cu atât mai puțin, în producția artistică propriu-zisă. Cu toate acestea, Bogdanov și ceilalți au ridicat o problemă care nu este nici banală, nici absurdă din perspectiva doctrinei marxiste. Întrucât cultura nu este „nimic altceva decât" un instrument al intereselor de clasă – și Marx a oferit o întemeiere generoasă a acestei concepții – și interesele proletariatului sunt în toate privințele contrare celor ale burgheziei, cum poate fi apărată, „în stadiul revoluției socialiste", ideea unei continuități culturale sau

a unei culturi universale care aparține întregii omeniri? Nu reieșea oare în mod logic din marxism că proletariatul, în lupta sa pentru socialism, nu va trebui să adopte nici măcar o parte din moștenirea existentă? Teoreticienii proletcultismului se aflau, totuși, într-o poziție ambiguă. Spre deosebire de cei care vorbeau despre o „artă pentru întreaga omenire", ei citau exemple istorice pentru a arăta felul în care diferite clase și perioade istorice și-au dezvoltat formele lor artistice proprii; era, de aceea, firesc ca proletariatul să își dezvolte propria sa artă care să reflecteze lupta și misiunea sa istorică. Totuși, ei acceptau, în același timp, că arta este comună întregii omeniri chiar dacă fiecare clasă și fiecare epocă istorică i-au dat diferite forme, în conformitate cu propriile sale gusturi și interese. În realitate, ei erau de acord că există o moștenire culturală continuă care trebuie sporită de fiecare generație, o concepție conformă cu simțul comun, dar nu și cu teoria că arta ar fi numai o chestiune de interes de clasă.

Înaintea Revoluției din Octombrie, aceste dispute nu aveau o prea mare importanță practică, însă lucrurile s-au schimbat atunci când statul sovietic a trebuit să decidă asupra politicii sale culturale și să stabilească ce înțelege prin „cultură proletară". Lunacearski, primul comisar pentru Educație numit de Lenin, a avut de soluționat probleme practice în acest domeniu, iar Proletkult-ul avea să devină, în special între 1917 și 1921, o organizație destul de mare dedicată cultivării artei revoluționare și a științei în rândul muncitorilor. Lunacearski a dat dovadă de moderație și toleranță dacă ar fi să-l comparăm cu atitudinea doctrinară a avangardei revoluționare. Credința sa în dependența artei de clasa socială nu l-a orbit față de valorile artistice, deși – ca majoritatea criticilor de artă marxiști, care erau, în general, cultivați – avea dificultăți în a-și împăca gusturile „burgheze" cu ideologia „proletară". Astfel, deși spera să asiste în viitor la o explozie a artei proletare și explica absența ei în prezent prin faptul evident că muncitorii erau lipsiți de educație, el nu a împărtășit niciodată fanatismul proletcultiștilor extremiști. A dus o politică de reprimare – suficient de blândă, în această fază – împotriva scriitorilor și artiștilor burghezi, dar și-a dat seama că arta se va ofili și va sucomba sub control polițienesc. Perioada în care a deținut autoritatea – din 1917 până în 1929 – este privită ca vârsta de aur a culturii sovietice, deși ea nu li s-a părut astfel și celor hărțuiți în acea perioadă pentru că produceau lucrări care nu dădeau dovadă de suficient spirit revoluționar. Meritul artistic

al anilor ’20 a fost probabil exagerat, totuși nu există comparație între acești ani și, de exemplu, dictatura lui Jdanov asupra vieții culturale sovietice după cel de Al Doilea Război Mondial.

6. „Constructorii lui Dumnezeu“

Anatoli Vasilievici Lunacearski (1875–1933) este reținut de istoria marxismului rusesc nu doar pentru că a contribuit la răspândirea ereziei empiriocriticiste și pentru lucrările sale de critic literar, dramaturg (nu unul dintre cei mai buni) și teoretician al artei, ci și pentru planul său, care l-a iritat în special pe Lenin, de a construi o „religie socialistă“.

Planul, cunoscut sub denumirea de „Construcția lui Dumnezeu“ (*Bogostroitelstvo*), reprezenta contracararea marxistă a creșterii generale a interesului pentru religie după Revoluția din 1905, la fel cum empiriocriticismul social-democraților a fost un rezultat al pătrunderii modernismului filosofic în mentalitatea *inteligheției* revoluționare. Această mișcare este asociată mai ales cu numele lui Lunacearski și Gorki și a reprezentat un soi de reconstrucție a „religiei umanității“ descrise de Comte și, mai ales, de Feuerbach.

Lunacearski și-a dezvoltat ideile legate de o religie marxistă antropocentrică în mai multe articole și într-o carte intitulată *Religie și socialism* (primul volum în 1908, al doilea volum în 1911). G.L. Kline, o autoritate în domeniul tradițiilor religioase ruse, observă că acești „constructori ai lui Dumnezeu“ au adoptat nu numai divinizarea umanității de către Feuerbach, ci și, poate chiar într-o mai mare măsură, idealul nietzschean al supraomului.

Noua religie se voia o replică nu numai la mișcarea „căutării lui Dumnezeu“ (*Bogoiskatelstvo*) a filosofilor creștini, ci și la ateismul de modă veche și arid al lui Plehanov și al celorlalți marxiști ortodocși, pentru care istoria religiei putea fi rezumată la opoziția dintre religie și știință. Lunacearski și Gorki au susținut că religiile istorice nu sunt niște simple colecții de superstiții, ci sunt expresia (chiar dacă falsă din punct de vedere ideologic) a dorințelor și sentimentelor pe care socialismul ar trebui să le asume și să le înnobileze, nu să le distrugă. Noua religie era pur imanentă și nu avea nevoie de credința în Dumnezeu, în lumea supranaturală sau în nemurirea personală, dar ea cuprindea tot ce era pozitiv și creativ în credințele tradiționale: simțul comunității, dorința arzătoare a omului de a se transcende pe sine, o comuniune profundă cu universul și cu restul omenirii. Religia și-a propus întotdeauna să îi împace pe oameni cu viețile lor și să le

ofere un sens al existenței, aceasta, și nu explicațiile metafizice, fiind adevărata ei funcție. Vechile mituri s-au prăbușit, însă oamenii încă mai căutau să descopere un sens al vieții; socialismul deschidea orizonturi spectaculoase și era capabil să inspire sentimente de unitate și entuziasm care puteau fi, pe drept, numite religioase. Marx nu fusese numai un cărturar, ci și un profet religios. În religia socialistă, Dumnezeu era înlocuit de umanitate, de o creație superioară în care individul își poate găsi obiectul iubirii și devoțiunii; el va putea astfel să se ridice deasupra eului său insignifiant și să trăiască bucuria de a-și sacrifica propriul interes pentru dezvoltarea infinită a Ființei colective. Identificarea afectivă a omului cu omenirea l-ar putea elibera de frica și de suferința morții, îi va reda demnitatea și puterea spirituală și îi va spori capacitățile creative. Noua credință era o premoniție a marii armonii a viitorului: certitudinea individuală a morții era anulată de nemurirea colectivă și acțiunile umane dobândeau astfel un sens. Adevăratul creator al lui Dumnezeu era proletariatul, iar revoluția sa era actul fundamental în procesul de construire a lui Dumnezeu.

Toată această retorică prometeică, această divinizare a umanității, cu accentul ei pe o armonie viitoare privită ca un surogat de transcendență, era în fapt doar o repetare a filosofiei lui Feuerbach, în care antropologia era considerată „secretul" teologiei. Ea nu adăuga nimic filosofiei marxiste și era doar o încercare de a da culoare emoțională „socialismului științific". La fel ca la Feuerbach, cuvintele „religie" și „sentiment religios" erau folosite numai ca ornamente și nu aveau nicio legătură cu vreo tradiție religioasă reală. „Construcția lui Dumnezeu" era o încercare de a asimila vocabularul neoromantic și de a canaliza înclinațiile religioase ale *inteligheției* și sentimentele religioase în general, punându-le în serviciul socialismului. Plehanov și Lenin au condamnat-o, cu toate acestea, socotind-o un mod periculos de a cocheta cu „obscurantismul religios", iar după revoluție, Lunacearski a abandonat „noul stil" și a revenit la limbajul tradițional al ateismului. Din acel moment, „Construcția lui Dumnezeu" nu a mai avut niciun fel de influență perceptibilă asupra ideologiei marxiste.

7. Excursul lui Lenin în filosofie

Deși reprezentanții empiriocriticismului rus se considerau marxiști, ei nu și-au ascuns disprețul față de filosofia naivă și necritică a „simțului comun" a lui Engels și Plehanov. Într-o

scrisoare din 25 februarie 1908 adresată lui Gorki, Lenin relata istoria disputei pe care o avusese cu Bogdanov și cu aliații acestuia; el scria că, în 1903, Plehanov îi vorbise despre erorile lui Bogdanov, fără însă a le considera periculoase în vreun fel. În timpul Revoluției din 1905, el (Lenin) și Bogdanov au exclus într-un mod tacit din discuție filosofia, ca pe un domeniu neutru. Totuși, în 1906, Lenin a citit cel de-al treilea volum al *Empiriomonismului* și a fost foarte iritat; i-a scris lui Bogdanov niște remarci critice destul de lungi care, însă, nu au supraviețuit. Când, în 1908, a apărut lucrarea *Eseuri despre filosofia marxismului*, furia lui Lenin nu a mai cunoscut margini.

> Fiecare articol m-a indignat la culme. Nu, nu, acesta nu este marxism! Empiriocriticiștii, empiriomoniștii și empiriosimboliștii se tăvălesc în noroi. Să încerci să îl convingi pe cititor că „credința" în realitatea lumii exterioare este „misticism" (Bazarov), să confunzi în modul cel mai dizgrațios materialismul cu kantianismul (Bazarov și Bogdanov), să predici o varietate de agnosticisme (empiriocriticismul) și idealisme (empiriomonismul), să-i înveți pe muncitori „ateismul religios" și „slăvirea" celor mai înalte posibilități umane (Lunacearski), să declari că învățăturile lui Engels despre dialectică sunt misticism (Berman), să te inspiri din ideile urât mirositoare ale unor „pozitiviști" francezi sau ale unor agnostici sau metafizicieni, la naiba cu ei și cu teoria lor „simbolică a cunoașterii" (Iușchevici)! Nu, pur și simplu aceasta este prea mult. Noi, marxiștii obișnuiți, nu suntem prea buni la filosofie, dar de ce să ne insulți servindu-ne aceste lucruri ca pe filosofia marxismului?

Plehanov, care fusese atacat în mod direct de empiriocriticiști, a fost primul din tabăra ortodoxă care s-a duelat cu ei pentru a apăra materialismul tradițional al lui Engels; el denunța filosofia empiriocriticistă ca pe un „idealism subiectiv", care trata întregul univers ca pe creația subiectului care îl percepe. Când au apărut sciziuni în partid, Plehanov – cu motive întemeiate, dată fiind situația *inteligheției* bolșevice – a asociat doctrina idealistă a opozanților săi cu atacurile sale la adresa bolșevismului acestora. El susținea că empiriocriticismul rus era o încercare filosofică de a justifica „blanquismul" bolșevic, o politică ce ignora teoria marxistă încercând să grăbească dezvoltarea socială prin mijloace violente în loc să o lase să se producă natural. Voluntarismul bolșevic era similar cu epistemologia voluntaristă care privea cunoașterea ca pe un act al organizării subiective, și nu ca pe o descriere a lucrurilor, așa cum există ele independent de mintea umană. Empiriocriticismul – afirma Plehanov – era contrar realismului și determinismului doctrinei marxiste în același fel în care politica bolșevică era contrară determinismului istoric marxist.

Pentru a-și apăra poziția realistă împotriva adepților lui Mach, Plehanov a mers până acolo încât a admis că percepțiile umane nu sunt „copii“ ale obiectelor, ci semne hieroglifice. Lenin nu a întârziat să îi reproșeze aceste afirmații, caracterizându-le drept o concesie inadmisibilă făcută „agnosticismului“.

Liubov Akselrod („Ortodox“) a trecut, de asemenea, la atac pentru a-l apăra pe Engels într-un articol scris împotriva lui Bogdanov și publicat în 1904, în care afirma că Lenin o încurajase să scrie cu optsprezece luni mai devreme. Conștientă (după cum spunea ea) de datoria ei față de partid, ea semnala că Mach și Bogdanov priveau obiectele ca pe o mulțime de senzații, transformând astfel mintea în creatorul naturii, ceea ce era în directă contradicție cu marxismul. Idealismul subiectiv, care definea societatea pe baza conștiinței sale, ar fi condus, „cu o consecvență lipsită de remușcări“, la conservatorism social. Așa cum a demonstrat Marx, conștiința dominantă era cea a clasei conducătoare și, în consecință, „subiectivismul“ însemna perpetuarea societății existente și renunțarea la ideile despre viitor ca fiind inutile și utopice.

În *Eseuri filosofice* (1906), Liubov Akselrod nu îl ataca doar pe Bogdanov, ci și pe Berdiaev, Struve, pe kantieni și întregul idealism filosofic în general. Cartea conține aproape tot ce a scris și Lenin mai târziu în propria sa respingere a empiriocriticismului, este mult mai concisă decât lucrarea lui Lenin, dar la fel de grosolană în maniera generală de abordare. Două argumente principale sunt propuse pentru a susține teza că lumea exterioară este „reflectată“ de percepțiile noastre sau că ea „corespunde“ acestora. În primul rând, noi distingem între percepțiile adevărate și cele false, între aparențele false și observațiile „corecte“, ceea ce ar fi imposibil dacă realitatea și senzațiile noastre ar fi identice. În al doilea rând, toată lumea știe că lucrurile nu se află înăuntrul minților noastre, ci în afara lor. Filosofia kantiană a fost un compromis între materialism și idealism; ea a păstrat conceptul de „lume exterioară“, dar, sub presiunea teologiei și a misticismului, a descris lumea ca incognoscibilă. Acest compromis nu poate funcționa totuși; cunoașterea noastră își are sursa fie în conștiință, fie în materie, și nu există o a treia posibilitate. Materia nu poate fi definită, pentru că este „faptul primordial“, „esența lucrurilor“, „începutul și singura cauză a fenomenelor“, „substanța originară“ etc. Materia este „dată în experiență“ și poate fi cunoscută prin percepția senzorială. Idealismul afirmă că nu există obiect fără un subiect, însă știința ne-a demonstrat că pământul a existat chiar

înaintea omului și, deci, conștiința trebuie să fie produsul naturii, și nu o condiție a ei. Întreaga noastră cunoaștere, chiar și cea matematică, vine din experiență, care constă în „reflectarea“ obiectelor exterioare în mințile noastre. A pretinde, așa cum face Mach, că lumea este creația omului înseamnă a face știința imposibilă, pentru că știința presupune o lume exterioară care să servească drept obiect de studiu. Idealismul duce la concluzii reacționare în politică. Mach și Avenarius privesc omul ca pe măsura universului și „această teorie subiectivă are o mare valoare obiectivă: este ușor să demonstrezi cu ajutorul ei că săracii sunt bogați și bogații sunt săraci, pentru că totul depinde de experiența subiectivă“ (*Eseuri filosofice*). Idealismul subiectiv conduce în mod infailibil și la solipsism, pentru că, dacă totul se află în imaginația „mea“, nu am niciun motiv să cred în existența altor subiecți. Aceasta este filosofia omului primitiv: sălbaticul crede, literal, în tot ceea ce îi vine în minte, confundă visele cu realitatea, percepțiile false cu cele adevărate și gândirea cu existența reală, la fel ca Berkeley, Mach, Struve și Bogdanov.

În aceeași lucrare, Liubov Akselrod apără determinismul împotriva lui Stammler, care obiecta că este inconsistent să crezi în același timp în determinismul istoric și în voința revoluționară. Și, în acest punct, ea formulează un contraargument care reia o „melodie“ învățată de la Plehanov: oamenii sunt cei care fac istoria, dar acțiunile lor și eficacitatea intențiilor lor depind de circumstanțe pe care nu le pot controla. Nu există nicio diferență între necesitatea naturală și cea istorică sau, ca o consecință, între metodele științelor naturale și cele sociale. Ideologii burghezi pretind că numai prezentul este real: ei exprimă astfel temerile unei clase pe care istoria a condamnat-o la dispariție, dar pentru marxiști viitorul este „real“ pentru că poate fi prezis în lumina legilor istorice.

Ar trebui adăugat că atât Liubov Akselrod, cât și Plehanov au arătat că termenul „reflectare“ nu ar trebui înțeles literal. Senzațiile nu sunt „copii“ ale lucrurilor în același mod ca imaginile din oglindă, ci în sensul că de obiectele care le produc depinde conținutul lor.

Lenin, evident, era de părere că Plehanov și „Ortodox“ nu au respins empiriocriticismul atât de total pe cât ar fi meritat și a decis, în consecință, să intre el însuși în dezbatere, chiar dacă era conștient că pregătirea sa filosofică era destul de rudimentară. Și-a petrecut cea mai mare parte a anului 1908 lucrând la acest subiect, ba chiar și câteva luni la Londra, unde a studiat la British

Museum. Rezultatul a fost publicat la Moscova în 1909, sub forma unei cărți intitulate *Materialism și empiriocriticism. Comentarii critice la o filosofie reacționară*.

În atacul său împotriva empiriocriticismului, Lenin nu a fost preocupat de obiecțiile ridicate de diverși alți filosofi la această doctrină, bazate pe inconsistența ei internă. Obiectivul lui Lenin era să arate că doctrina nu reușea să evite „problema fundamentală a filosofiei", cea a priorității minții asupra materiei sau viceversa, și era un exemplu de jonglerie verbală sub care era deghizat numai idealismul lui Berkeley, programat, de aceea, să susțină spiritualismul religios și interesele claselor exploatatoare.

Argumentul lui Lenin se bazează pe principiul „partizanatului" (*partiinost*) în filosofie. El folosește acest termen în două sensuri diferite. În primul rând, acest termen înseamnă că nu poate exista o cale de mijloc între materialism și idealism așa cum au fost definiți acești termeni de către Engels și că filosofii care pretind că ar fi depășit această opoziție nu sunt decât niște idealiști nesinceri. Mai mult decât atât, toate întrebările esențiale ale filosofiei sunt subordonate acestei „probleme fundamentale a filosofiei". Întrebările cu privire la cognoscibilitatea lumii, la validitatea determinismului, la criteriile adevărului și la semnificația timpului și a spațiului, toate acestea nu sunt decât niște cazuri particulare sau o simplă extensie a „problemei fundamentale"; orice răspuns pe care îl vom da acestor întrebări este fie materialist, fie idealist, iar o cale de mijloc este imposibilă.

În al doilea rând, „partizanatul" înseamnă pentru Lenin că teoriile filosofice nu sunt neutre în contextul luptei de clasă, ci sunt instrumente ale acesteia. Orice filosofie se află în slujba intereselor unei clase, iar într-o societate sfâșiată de lupta de clasă, lucrurile nu pot sta altfel, indiferent de intențiile pe care le au filosofii înșiși. La fel cum în politica activă este imposibil să nu fii membrul unui partid, în filosofie este imposibil să fii nepartinic.

> Cei care sunt nepartizani în filosofie sunt la fel de iremediabil obtuzi ca nepartizanii din politică. (*Materialism și empiriocriticism*)

> Nonpartizanatul în filosofie nu este decât un servilism prost mascat față de idealism și fideism. (*Ibidem*)

Numai materialismul poate servi interesele clasei muncitoare, în timp ce doctrinele idealiste sunt instrumentele exploatatorilor.

Lenin nu examinează relațiile dintre aceste două sensuri ale „partizanatului" și nici nu se întreabă în ce mod ar putea fi proiectată în trecutul istoric asocierea dintre clasele sociale și

filosofie: spre exemplu, au reprezentat oare materialistul Hobbes și sectanții creștini plebei ideologia claselor oprimate și, respectiv, pe cea a proprietarilor? Lenin se mulțumește să demonstreze că, în prezent, antagonismele sociale fundamentale dintre proletariat și burghezie corespund scindării filosofilor în cele două tabere, cea materialistă și cea idealistă. Legătura dintre idealism și reacțiunea politică se manifestă cel mai clar într-un mod pe care Lenin îl consideră evident, în faptul că toate formele idealismului și, mai ales, subiectivismul epistemologic sunt pilonii de susținere ai credinței religioase atât în practică, cât și în materie de consistență logică. Lui Lenin nu i-a fost ușor să coroboreze această acuzație împotriva empiriocriticiștilor, care, pe baza filosofiei lor, atacau toate formele de credință religioasă; Berkeley reprezenta, totuși, o țintă mult mai ușoară, întrucât susținea că ideea realității materiei, pe care, de altfel, teoria sa o contesta, era pilonul principal de susținere al ateismului. Lenin considera însă că disputele dintre idealiști nu aveau oricum nicio importanță; pentru el, nu exista nicio diferență fundamentală între Berkeley, Hume, Fichte, empiriocriticiști și teologii creștini. Atacurile filosofilor catolici la adresa idealismului subiectiv erau doar niște certuri în familie; în mod similar, opoziția empiriocriticiștilor față de religie era o înșelătorie al cărei scop este să adoarmă vigilența proletariatului și să îl abată în aceeași direcție înspre care îl mâna mitologia religioasă.

> Subtila atracție epistemologică pe care o exercită cineva ca Avenarius rămâne o invenție de profesor, o tentativă de a alcătui o mică sectă filosofică „proprie“, dar, în realitate, în condițiile generale ale luptei de idei și ale tendințelor din societatea modernă, rolul obiectiv pe care îl joacă aceste artificii epistemologice este același în toate cazurile, și anume să defrișeze calea pentru idealism și fideism și să le slujească cu credință. (*Ibidem*)

Era ușor de observat, așadar, că reprezentanții empiriocriticismului își păcăleau cititorii naivi atunci când pretindeau că oferă o imagine a lumii în care elementele experienței ar fi neutre din punct de vedere ontologic, nefiind nici „fizice“, nici „psihice“. Mach și Avenarius, care nu se deosebeau prin nimic în afara terminologiei lor înșelătoare, și filosofii înrudiți cu ei din Germania, Marea Britanie și Rusia intenționau să reducă lumea la o colecție de impresii, astfel încât „realitatea materială“ să devină un simplu produs al conștiinței. Dacă și-ar fi urmărit în mod consecvent teoria, ei ar fi sfârșit prin a susține absurdițățile solipsismului și prin a privi întreaga lume ca pe o creație a subiectului individual. Dacă nu au ajuns totuși la

această concluzie, motivul a fost că au dorit să-l inducă în eroare pe cititor sau că s-au temut să dezvăluie goliciunea propriei lor doctrine. În orice caz, ei erau niște lachei ai clerului care au jonglat mereu cu cuvintele pentru a-i înșela pe oamenii simpli și au ocultat adevărata problemă filosofică, în timp ce burghezia se folosea de confuzia poporului pentru a-și menține puterea.

> Fiecare dintre noi știe ce anume este fizic și ce este mental, însă niciunul dintre noi nu știe în acest moment ce este „cel de-al treilea" termen. Avenarius nu a făcut decât să-și șteargă urmele prin acest subterfugiu, afirmând, *de fapt*, că sinele este termenul primar (termenul central) și că natura (mediul) este termenul secundar (contratermenul). (*Ibidem*)

Dar, continuă Lenin, știința ne permite să respingem acest nonsens idealist. Nicio persoană educată nu se îndoiește că pământul a existat înainte de apariția omenirii. Un idealist nu poate însă să admită așa ceva, pentru că este obligat de premisele sale să susțină că pământul și întreaga lume fizică este numai o închipuire a minții umane. Contrar faptelor evidente ale științei, el trebuie să susțină că omul a apărut cel dintâi și natura a apărut ulterior. Mai mult decât atât, știm că omul gândește cu ajutorul creierului, care este un obiect fizic, dar idealistul nu poate fi de acord nici cu acest fapt, pentru că privește toate obiectele fizice ca pe niște produse ale gândirii. Prin urmare, este limpede că idealismul contravine celor mai elementare cunoștințe științifice și că se opune întregului progres, fie el social sau intelectual.

După ce a demolat idealismul în acest fel, Lenin îi contrapune filosofia proletariatului militant, adică materialismul dialectic. O parte fundamentală a acestei filosofii este reprezentată de teoria reflectării sau a imaginilor, care susține că senzațiile, ideile abstracte și toate celelalte aspecte ale cunoașterii umane sunt reflectarea în mintea noastră a caracteristicilor reale ale lumii materiale, care există chiar dacă sunt percepute de cineva sau nu.

> Materia este o categorie filosofică ce denotă realitatea obiectivă care îi este dată omului prin senzațiile sale și care este copiată, reflectată și fotografiată de senzații, deși există independent de ele. (*Ibidem*)

Așa cum repetă Lenin la nesfârșit, este vorba literalmente de o „copiere"; senzațiile noastre sunt imagini ale lucrurilor, și nu doar niște simple efecte sau, cum ar spune Plehanov, niște „simboluri".

> Engels nu vorbește nici despre simboluri, nici despre hieroglife, ci despre copii, fotografii, imagini și reflectări în oglindă ale lucrurilor. (*Ibidem*)

Senzațiile nu sunt un ecran între noi și lume, ci o legătură cu lumea și o imitație subiectivă a acesteia.

Materialismul dialectic nu pretinde că poate rezolva problemele fizice care privesc structura materiei, dar nu acesta este domeniul său. El poate accepta tot ceea ce ne învață fizica, „pentru că unica proprietate a materiei, de a cărei recunoaștere este condiționat materialismul filosofic, este proprietatea acesteia de a fi o realitate obiectivă, care există în afara minții" (*ibidem*).

În această ultimă privință, Lenin este inconsecvent, pentru că el însuși răspunde cu siguranță diferitelor întrebări ale fizicii: de exemplu, afirmă că este un nonsens reacționar să susții că pot exista mai mult de trei dimensiuni și că toate formele de indeterminism sunt în egală măsură niște nonsensuri. În ce privește definirea materiei numai prin proprietatea ei de „a exista în afara minții", acesta avea să devină mai târziu un motiv de dispută între leniniști, întrucât sugera că materia trebuie să fie caracterizată prin relația sa cu subiectul experienței, ceea ce ar face mintea să devină o parte a conceptului de materie, ca un corelativ al acesteia; în același mod, Lenin folosește termenul „obiectiv" în sensul de „independent față de gândire". În altă parte spune, preluând o idee de la Liubov Akselrod, că materia nu poate fi definită pentru că este cea mai largă categorie și că, prin urmare, nu poate fi exprimată în termeni specifici; el nu a încercat să reconcilieze această idee cu afirmația citată mai sus.

O parte esențială a teoriei reflectării constă în respingerea relativismului și în acceptarea ideii tradiționale de adevăr ca o adecvare la realitate. Adevărul, afirmă Lenin, poate fi predicat despre senzații, concepte și judecăți. Putem spune despre orice produs al activității cognitive că este adevărat sau fals, adică o „reflectare" corectă sau eronată a realității, că prezintă lumea așa cum este „în sine", independent de cunoașterea noastră, sau că ne oferă o imagine distorsionată asupra lumii, dar obiectivitatea adevărului este în conflict cu relativitatea lui, după cum a arătat Engels. Relativitatea adevărului nu înseamnă, așa cum susțin, de exemplu, pragmatiștii, că aceeași judecată este adevărată sau falsă în funcție de cel care o emite, de circumstanțe și de beneficiile care pot fi obținute prin adoptarea ei la un moment dat. Știința, așa cum a arătat Engels, nu poate să ne spună niciodată cu o siguranță absolută care sunt limitele între care sunt valide legile ei și, în consecință, toate legile științei pot fi revizuite. Aceasta nu transformă însă adevărul în fals și viceversa, ci înseamnă numai că ceea ce era considerat universal valabil poate fi aplicat numai în anumite condiții. Niciun adevăr nu este verificat până la capăt, iar

în acest sens toate adevărurile sunt relative. Întreaga cunoaștere este de asemenea relativă, în sensul că nu putem ști niciodată totul despre univers și că, deși cunoașterea noastră continuă să se extindă, ea rămâne totuși incompletă. Dar aceste limite nu afectează cu nimic conceptul de „adevăr" în sensul de adecvare la realitate. Așa cum a afirmat tot Engels, cel mai eficient criteriu al adevărului, adică cea mai bună cale de a afla dacă o judecată este adevărată, este să o supui la testul practic. Dacă descoperirile pe care le-am făcut cu privire la relațiile naturale pot fi aplicate la situații practice, succesul acțiunilor noastre va confirma că judecățile noastre au fost corecte, iar eșecul va dovedi contrariul. Criteriul practic poate fi aplicat în același mod în științele naturii și în cele sociale, iar analiza noastră asupra realității este confirmată dacă acțiunile politice bazate pe ea sunt eficiente. Această eficiență nu reprezintă „utilitatea" în sensul ei pragmatist: cunoașterea noastră este potențial utilă pentru că este adevărată și nu este adevărată pentru că este utilă. Teoria marxistă, în special, a fost în mod vizibil confirmată de practică: succesul mișcărilor muncitorești bazate pe această teorie este cea mai bună dovadă a validității sale.

Odată ce am recunoscut natura obiectivă a adevărului, principiul empiriocriticist al „economiei gândirii" poate fi privit ca un simplu subterfugiu idealist care încearcă să substituie adecvarea la realitate cu un criteriu confuz care constă în economisirea efortului.

Este clar și că obiecțiile pe care empiriocriticiștii le ridică față de filosofia kantiană provin „dinspre dreapta", adică dintr-o poziție chiar mai reacționară decât cea a lui Kant. Empiriocriticiștii pun în discuție distincția dintre fenomen și noumen, dar numai pentru a demonstra că „lucrul în sine" este superfluu, că nu există, deci, o realitate independentă de minte. Materialiștii îl critică însă pe Kant din perspectiva opusă, nu pentru că el recunoaște existența unei lumi dincolo de fenomene, ci pentru că susține că nu putem cunoaște această lume. Empiriocriticiștii afirmă că nu există nicio diferență între fenomen și lucrul în sine, pentru că nu există nicio realitate care să nu poată fi, în principiu, cunoscută; ei condamnă agnosticismul lui Kant recunoscând, în același timp, „elementul materialist" în ideea lui Kant despre realitatea lumii. Dintr-un punct de vedere materialist, realitatea poate fi împărțită într-o realitate cunoscută și una necunoscută încă, dar nu și în fenomene care pot fi cunoscute și „lucruri în sine" care nu pot fi cunoscute.

În ce privește categoriile de spațiu, timp și cauzalitate, Lenin este fidel interpretării lui Engels. Materialismul dialectic nu privește cauzalitatea ca pe o dependență funcțională, însă există o necesitate reală în relațiile dintre evenimente. Practica este cea mai bună confirmare a necesității reale a legăturii cauzale; de fiecare dată când observăm o succesiune regulată de evenimente și suntem capabili să producem o consecință pe care o dorim, demonstrăm că relația cauză-efect nu este rezultatul imaginației noastre, ci este o caracteristică reală a lumii fizice. Asemenea legături trebuie, cu toate acestea, înțelese dialectic; în cazurile în care sunt implicate tipuri de evenimente, și nu doar evenimente izolate, există întotdeauna o interacțiune reciprocă chiar dacă unul dintre elemente își păstrează primatul (care nu este definit mai precis) asupra celorlalte. Timpul și spațiul nu sunt nici produsul unei facultăți perceptuale organizatoare, nici forme *a priori* ale sensibilității și nici entități autonome, independente de materie, ele sunt caracteristici obiective ale existenței fizice.

Lenin susține că materialismul dialectic pe care îl expune nu este doar o armă eficientă în sensul practic, ci este și singura filosofie compatibilă cu stadiul actual de dezvoltare a științelor naturale și sociale. Știința fizică este sau pare să fie în criză tocmai pentru că fizicienii înșiși nu înțeleg acest fapt.

> Fizica modernă este în durerile facerii: ea dă naștere materialismului dialectic. (*Ibidem*)

Oamenii de știință trebuie să înțeleagă că materialismul dialectic este singura cale de a ieși din starea de confuzie în care au intrat din cauză că au ignorat lucrările lui Marx și Engels. Acest adevăr va triumfa în curând chiar dacă unii oameni de știință i se opun, mulți dintre ei fiind servitori ai burgheziei în pofida faptului că au reușit să realizeze lucruri mari în diferite domenii specializate.

Lucrarea lui Lenin este interesantă nu atât pentru meritele sale proprii, cât prin influența pe care a avut-o asupra dezvoltării filosofiei în Rusia. Din punct de vedere filosofic, este grosolană și amatoristă, bazându-se pe argumente vulgare ale „simțului comun“ înnobilate doar prin citate din Engels (din Marx, sunt citate doar două propoziții în întreaga carte) și pe atacuri lipsite de orice sfială la adresa opozanților. Ea demonstrează o incapacitate totală de a înțelege punctele de vedere ale acestora și o aversiune față de orice efort de a încerca să înțeleagă. Ea nu adaugă aproape nimic la ceea ce este deja conținut în pasajele citate din Engels și Plehanov, singura diferență fiind că Engels are

un oarecare simț al umorului de care Lenin este complet lipsit. Lenin încearcă să îl suplinească cu glume ieftine și cu invective, criticându-și adversarii ca pe niște nebuni reacționari și niște lachei ai clerului. Argumentele lui Engels sunt vulgarizate și transformate în formule catehetice fixe: senzațiile sunt „copii" sau „reflectări în oglindă" ale lucrurilor, școlile filosofice devin „partide" etc. Furia prezentă în întreaga carte este cea a unui gânditor primitiv incapabil să înțeleagă cum ar putea o persoană întreagă la minte să susțină cu seriozitate (așa cum presupune Lenin) că a reușit să creeze pământul, stelele și întregul univers fizic prin puterea propriei sale imaginații sau că obiectele pe care le privește sunt de fapt în mintea lui chiar dacă și un copil poate vedea că nu se află acolo. Din acest punct de vedere, lupta lui Lenin cu idealismul este asemănătoare cu cea a unora dintre apologeții nesofisticați ai creștinismului.

Bogdanov, Bazarov și Iușchevici au răspuns atacurilor lui Lenin; cel din urmă îl ataca pe Plehanov în lucrarea *Pilonii ortodoxiei filosofice* (1910), caracterizându-l drept un semidoct ignorant care nu are în comun cu filosofia mai mult decât are un jandarm. Atât Plehanov, cât și Lenin, afirma categoric Iușchevici, ilustrează decadența marxismului rus prin agresivitatea lor dogmatică și prin incapacitatea lor de a înțelege vederile altora. Iușchevici a calificat cu severitate mai ales ignoranța lui Lenin, nepriceperea lui de a scrie și limbajul rudimentar; l-a acuzat de erori factuale, de „introducerea obiceiurilor Sutelor Negre în marxism", de faptul că nu citise cărțile pe care le cita etc. Definirea materiei prin puterea sa de a produce senzații era în sine o capitulare în fața filosofiei lui Mach, ceea ce era valabil atât pentru Plehanov, cât și pentru Lenin, care copiase de la cel dintâi. Nici Mach, nici Berkeley nu au pus la îndoială „existența lumii": întrebarea aflată în dezbatere nu privea existența lumii, ci validitatea unor categorii ca substanța, materia și spiritul. Empiriocriticiștii, comentează Iușchevici, au produs o revoluție copernicianã prin abolirea distincției dintre spirit și materie; ei nu au schimbat nimic în relația omului cu lumea, ci dimpotrivă, au repus în drepturi valoarea spontană a realismului eliberându-l de fetișurile metafizice. Lenin a confundat, în realitate, realismul epistemic cu materialismul (el repetă frecvent că materialismul constă în recunoașterea „realității materiale obiective", „independentă de subiect", dar, dacă lucrurile ar sta astfel, ar însemna că aproape toți filosofii catolici sunt materialiști). Întreaga teorie a „reflectării" era o revenire la credința naivă, predemocritiană, în imagini care se desprind în mod misterios de

obiect și au impact asupra ochiului sau urechii unui om. Nimeni nu ar putea să ne spună ce înseamnă „similitudinea“ între „lucrul în sine“ și imaginea sa pur subiectivă sau în ce fel poate fi comparată copia cu originalul.

Lucrarea *Materialism și empiriocriticism* nu a avut nicio influență semnificativă înainte de revoluție sau imediat după aceea (chiar dacă a fost reeditată în 1920). Ulterior, a fost proclamată de Stalin un text fundamental al filosofiei marxiste și, timp de cincisprezece ani, avea să fie, alături de o scurtă lucrare scrisă de Stalin, sursa principală pentru învățământul filosofic din Uniunea Sovietică. Chiar dacă era minoră ca valoare, lucrarea lui Lenin este unul dintre ultimele puncte de contact între marxismul leninist ortodox și filosofia europeană. În deceniile care au urmat nu a mai existat practic niciun contact, nici chiar sub forma polemicilor, între leninism și gândirea nemarxistă. Critica sovietică oficială la adresa „filosofiei burgheze“ lua în serios faptul că aceasta din urmă, sub toate formele ei, era o reiterare a nonsensului idealist al lui Mach și Avenarius, care fusese eradicat prin respingerea lui de către Lenin.

Importanța cărții lui Lenin trebuie, însă, interpretată în contextul politic. Ar fi greu de afirmat că, atunci când a scris această lucrare, Lenin avea vreo intenție de a „îmbogăți“, de a adăuga ceva sau – Doamne ferește! – de a reforma marxismul. El nu se afla în căutarea răspunsurilor la vreo întrebare filosofică, pentru că toate întrebările importante fuseseră deja soluționate de Marx și Engels; în prefața cărții sale, el ironizează fraza lui Lunacearski: „Poate că ne-am rătăcit, dar cel puțin căutăm.“ Lenin nu căuta nimic. El credea în mod ferm că mișcarea revoluționară trebuie să aibă un *Weltanschauung* uniform și precis și că orice formă de pluralism în această privință reprezintă un pericol politic foarte grav. El mai credea și că idealismul de orice fel este o formă mai mult sau mai puțin deghizată a religiei, invariabil folosită de exploatatori pentru a înșela și a paraliza masele.

8. Lenin și religia

Lenin privea religia ca pe un subiect-cheie pentru activitatea ideologică a partidului, pentru că adversarul era un fenomen de masă, și nu doar un mic grup de teoreticieni, cum erau empiriocriticiștii. Propria lui atitudine față de religie era absolut clară, ca problemă filosofică, dar tacticile sale erau destul de flexibile și schimbătoare.

Lenin a fost crescut într-un mediu scutit de orice bigotism religios; și-a pierdut credința la cincisprezece sau șaisprezece ani, înainte de a avea orice fel de contact cu marxismul. Din acel moment, a luat ateismul în serios ca fiind cel mai evident din punct de vedere științific și nu a pledat niciodată în favoarea lui pe baza meritelor. Problemele religioase nu prezentau, în concepția sa, niciun fel de dificultăți de principiu, ci erau chestiuni care aparțineau domeniilor educației, politicii sau propagandei. În articolul *Socialism și religie* (1905) și în alte scrieri ulterioare, Lenin susține că credințele religioase sunt o expresie a neputinței maselor oprimate și afectate de sărăcie, o compensație imaginară pentru suferințele acestora, „băutură spirituală tare“ (*Opere*), cum o numește el, vulgarizând în stilul său obișnuit limbajul lui Marx și Engels. În același timp, religia și Bisericile ca instituții erau mijloace destinate să mențină masele într-o stare umilă și supusă, un „bici ideologic“ care îi menținea pe exploatatori la putere și masele într-o stare mizeră. Biserica Ortodoxă era un exemplu strălucit de conjugare a dominației spirituale cu cea politică. Lenin sublinia și nevoia de a exploata atitudinea represivă a regimului față de adepții unor secte religioase. Programul partidului se referea de la bun început la toleranța religioasă, la dreptul indivizilor de a profesa orice credință pentru care optează, precum și la dreptul de a continua propaganda în favoarea ateismului; Biserica și statul trebuiau să fie separate, iar învățământul religios trebuia să fie eliminat din sistemul public. Dar, spre deosebire de social-democrații occidentali, Lenin sublinia că, deși socialiștii priveau religia ca pe o problemă privată în raport cu statul, ea nu era privată în ceea ce-i privea pe membrii partidului. În condițiile actuale, partidul trebuie să-i tolereze pe credincioși în rândurile sale (ateismul nu era o parte explicită a programului său), dar se angaja să continue propaganda antireligioasă și să-și educe membrii în spiritul ateismului militant. Partidul nu putea fi neutru din punct de vedere filosofic, pentru că era materialist și, în consecință, ateu și

anticlerical, iar această concepție asupra lumii nu putea să presupună indiferența politică. Cu toate acestea, propaganda antireligioasă trebuia legată de lupta de clasă, și nu tratată ca un scop în sine, în spiritul „liberei cugetări burgheze".

Dar, oricare ar fi fost concesiile sale tactice, Lenin era, din motive politice, un opozant implacabil al credinței religioase. De aici și violența atacului său la adresa empiriocriticiștilor, a căror filosofie coincidea în parte cu cea a „constructorilor de Dumnezeu". Aceștia din urmă nu încercau decât să-i adauge marxismului niște decorațiuni retorice și sentimentale, dar în ochii lui Lenin ei păreau că sunt pe punctul de a stabili un compromis periculos cu religia. În principalele sale lucrări filosofice, în scrisorile adresate lui Gorki și în alte ocazii, Lenin a susținut că, dacă religia ar fi deposedată de superstițiile sale primitive și ar folosi limbajul progresului social, ar fi chiar și mai periculoasă decât arhaica Biserică Ortodoxă, care își proclamase în mod brutal uniunea cu despotismul țarist. Religia deghizată într-o formă umanistă ar fi fost mai capabilă să-și ascundă conținutul de clasă și să îi înșele pe naivi. Astfel, deși Lenin era pregătit să ajungă la un compromis cu credincioșii din motive tactice, el luase decizii ferme în privința chestiunii de fond și refuza să admită orice sugestie cum că în concepția despre lume a partidului și-ar putea găsi vreun loc oarecare credința religioasă.

Poziția lui Lenin în aceste privințe era conformă cu tradiția rusă a liberei cugetări. Legătura dintre Biserica Ortodoxă și birocrația țaristă era evidentă. Când guvernul sovietic a ajuns la putere, majoritatea membrilor clerului, chiar dacă nu toți, i-au fost ostili. Din cauza acestei atitudini, precum și datorită principiilor fundamentale ale leninismului, lupta împotriva Bisericii a depășit imediat limitele indicate de programul partidului. Guvernul nu s-a limitat la exproprierea averii Bisericii și la secularizarea școlilor, măsuri care erau oricum privite ca niște reforme burgheze, deloc specifice socialismului. Biserica a fost, în fapt, deposedată de toate funcțiile publice și i s-a interzis să predea, să tipărească periodice sau cărți și chiar să-i instruiască și să-i formeze pe viitorii membri ai clerului; mănăstirile au fost, în marea lor parte, închise. Tratarea religiei ca pe o problemă privată în raport cu statul nu era posibilă în sistemul partidului unic în care calitatea de membru al partidului era, în majoritatea cazurilor, o precondiție pentru orice fel de slujbă publică. Persecutarea Bisericii și a credincioșilor a variat în intensitate în funcție de circumstanțele politice, fiind mai blândă, de pildă, în timpul celui de Al Doilea Război Mondial, între anii 1941 și

1945, dar principiul că statul socialist trebuie să lupte cu toate mijloacele pentru eradicarea „prejudecăților religioase“ a rămas valabil și este în întregime în acord cu doctrina lui Lenin. Separația dintre stat și Biserică este funcțională numai atunci când statul este neutru din punct de vedere ideologic și când nu profesează activ o anumită concepție despre lume. Statul sovietic, privindu-se pe sine ca pe organul proletariatului și considerând ateismul o trăsătură esențială a unicei ideologii proletare, nu poate accepta principiul deposedării sale de autoritate mai mult decât, să spunem, Vaticanul, care are o structură similară prin ideologia sa integrată în constituirea statului. Lenin și ceilalți marxiști au susținut întotdeauna că nu există nicio diferență, din acest punct de vedere, între un stat proletar și un stat burghez, pentru că ambele ar fi nevoite să susțină o filosofie care reprezintă interesele clasei conducătoare. Dar tocmai din cauza acestui motiv separarea Bisericii de stat, pe care Lenin a folosit-o ca pe un strigăt de luptă împotriva țarismului, era contrară teoriei relațiilor dintre ideologie, clasă și stat susținută de el, care nu a putut fi menținută după ce bolșevicii au ajuns la putere. Pe de altă parte, natura și dimensiunea măsurilor antireligioase nu au fost, desigur, prescrise prin nicio doctrină și au variat în funcție de circumstante.

9. Caietele filosofice ale lui Lenin

În afara unor pasaje ocazionale din anumite articole sau cuvântări, Lenin nu a mai scris nimic altceva pe teme pur filosofice. (Articolul său din 1921, despre *Importanța materialismului militant*, este, mai curând, o directivă de propagandă, iar cel din 1913, cu privire la *Cele trei surse și cele trei părți componente ale marxismului*, este o prelegere de popularizare și nu are nicio pretenție de originalitate.) Cu toate acestea, în Uniunea Sovietică avea să apară postum un volum intitulat *Caiete filosofice*, care constă în extrase notate din diferite cărți și manuale de Lenin, în special în anii 1914–1915, însoțite de comentarii aprobatoare sau denigratoare și de scurte observații filosofice proprii. În unele cazuri nu este prea clar dacă notele sunt rezumate ale lecturilor lui Lenin sau dacă reprezintă propriile idei. Cartea este interesantă în măsura în care notele principale privesc dialectica și atenuează, într-o anumită măsură, formulările fruste din *Materialism și empiriocriticism*. Ele sunt relevante mai ales pentru influența asupra lui Lenin, în timpul războiului, a lecturilor din Hegel, dintre care *Logica* și *Prelegeri de filosofia*

istoriei. Aceste lucrări l-au convins pe Lenin că dialectica hegeliană era de mare importanță în dezvoltarea marxismului; el a scris chiar că lucrarea *Capitalul* nu poate fi înțeleasă fără un studiu aprofundat al *Logicii* lui Hegel, adăugând cu o justețe ireproșabilă: „Așadar, după o jumătate de secol, niciun marxist nu l-a înțeles încă pe Marx." Această butadă trebuie luată literal, pentru că este greu de crezut că Lenin considera că el însuși nu l-ar fi înțeles pe Marx până în 1915, dar dovedește cât de fascinat a fost Lenin de speculațiile lui Hegel.

După cum arată *Caietele*, Lenin a fost interesat cel mai mult de problema „universalității" și a „individualității" în logica lui Hegel și de dialectică privită ca o teorie a „unității și luptei contrariilor". Lenin încerca să descopere în dialectica lui Hegel temele care ar fi putut fi preluate și folosite de marxism, după reordonarea pe o bază materialistă. În ce privește problema abstracției și a relației dintre percepția directă și cunoașterea „universală", Lenin sublinia tot ce se opunea, la Hegel, doctrinei lui Kant (de exemplu, că „lucrul în sine este în întregime indefinit și, ca atare, nu este nimic"). Și marca funcția cognitivă autonomă a gândirii abstracte: după logica lui Lenin, dialectica și teoria cunoașterii erau unul și același lucru. În timp ce lucrarea *Materialism și empiriocriticism* se concentra pe combaterea interpretării subiective a senzațiilor și se limita să le considere sursa întregii cunoașteri despre lume, *Caietele* ridică problema abstracțiilor conținute în percepție, care produc „contradicții" nesfârșite în cadrul procesului cognitiv. Legile, deci „universalitatea", sunt deja conținute de un fenomen anume; într-un mod similar, percepția individuală conține elemente „universale", adică acte ale abstracției. Natura este, astfel, atât concretă, cât și abstractă; lucrurile sunt ceea ce sunt numai în termenii cunoașterii conceptuale, care le înțelege în lumina regularităților generale pe care acestea le manifestă. Concretul nu poate fi înțeles în concretețea sa deplină numai printr-un act de percepție particular. Dimpotrivă, concretul se reproduce pe sine numai printr-un număr infinit de concepte și legi generale, astfel încât nu poate fi niciodată epuizat de cunoaștere. Chiar și cel mai simplu dintre fenomene ne revelează complexitatea lumii și interdependența dintre toate elementele sale component, dar, cum toate fenomenele sunt interconectate, cunoașterea umană este în mod necesar una incompletă și fragmentată. Pentru a putea înțelege concretul în întreaga sa particularitate, ar trebui să deținem cunoașterea absolută și universală cu privire la toate legăturile dintre fenomene. Fiecare „reflectare" a lumii suferă de

contradicții interne care dispar pe măsură ce cunoașterea progresează și ele sunt înlocuite de noi contradicții. Reflectarea nu este „moartă“ sau „inertă“, dar, datorită naturii sale fragmentate și a contradicțiilor, ea produce un spor al cunoașterii care continuă în mod indefinit, fără a atinge niciodată finalitatea absolută. Astfel, adevărul se manifestă numai sub forma procesului de rezolvare a contradicțiilor.

Dat fiind că întotdeauna există o tensiune sau o „contradicție“ între elementele abstracte ale cunoașterii și cele concrete, se poate întâmpla întotdeauna ca, în cursul procesului cognitiv, cele abstracte să fie absolutizate în dauna celor particulare, adică se poate întâmpla să gândești în termeni idealiști. Alături de accentul pus de Lenin pe aspectele „universale“ ale „reflectării“ (contrară descrierii acesteia, din principala sa lucrare filosofică), această idee este o a doua deviere importantă de la interpretarea simplistă a idealismului privit ca o înșelătorie inventată de clerici și de burghezie. Idealismul pare acum să aibă „surse gnoseologice“: nu este doar o aberație a minții, ci este absolutizarea sau dezvoltarea unilaterală a unui aspect real al cunoașterii. Lenin remarcă și că idealismul inteligent este mai apropiat de materialismul inteligent decât de materialismul prostesc.

Al doilea subiect important pe care îl discută *Caietele* este cel al „luptei și unității contrariilor“. Întreaga dialectică, susține Lenin, poate fi definită drept știința unității contrariilor. Printre cele șaisprezece „elemente ale dialecticii“ pe care le enumeră, lupta contrariilor apare, sub diferite forme, ca o temă principală. Fiecare lucru este suma și unitatea contrariilor, fiecare proprietate a lucrurilor se transformă în contrariul ei; conținutul „se află în conflict“ cu forma, caracteristicile stadiilor primare de dezvoltare sunt reproduse în stadiile avansate ale acesteia prin „negarea negației“ etc.

Toate aceste idei sunt exprimate în termeni foarte vagi și generali, neputând fi, de aceea, analizate cu o mare exactitate. Lenin nu se întreabă cum poate fi „contradicția“, o relație logică, o proprietate a obiectelor și nici nu explică în ce fel introducerea abstracțiilor în conținutul percepțiilor se potrivește cu teoria „reflectării“. Se poate observa, însă, că, la fel ca Engels, Lenin vedea în dialectică o metodă universală care poate fi extinsă, indiferent de domeniul științific, la o „logică a lumii“ generalizată și că trata logica hegeliană ca pe o materie primă a unei transformări materialiste. Cu toate acestea, observațiile sale luate în general sugerează o interpretare a hegelianismului mai puțin

simplificată decât cea a lui Engels. Dialectica nu este numai afirmarea faptului că „totul se schimbă", ci și o încercare de a interpreta cunoașterea umană ca pe un joc permanent de roluri între subiect și obiect, în cadrul căruia problema „întâietății absolute" a oricăruia dintre termeni își pierde importanța acută.

Caietele au fost publicate în principal pentru a fi folosite de partid în critica sa la adresa materialismului mecanicist. Filosofii partidului foloseau *Materialism și empiriocriticism* pentru a combate toate doctrinele suspectate de idealism și citau din *Caiete* pentru a sublinia diferența dintre marxism și mecanicism, mai ales în campania împotriva lui Buharin și a susținătorilor acestuia din anii '30. Desigur, nu se punea problema să fie admisă vreo neconcordanță între cele două texte. Mai târziu, când predarea materialismului dialectic în Uniunea Sovietică s-a îndepărtat de structura impusă de Stalin, *Caietele* au fost folosite ca o nouă bază, iar cele șaisprezece „elemente" au luat locul celor „patru caracteristici principale ale dialecticii" enunțate de Stalin. Cu toate acestea, lucrarea *Materialism și empiriocriticism* a continuat să fie venerată ca fundament filosofic al leninismului, statut care i-a fost acordat pentru prima oară de Stalin. Această venerație a avut consecințe foarte nefericite, oferind pretextul pentru înăbușirea oricărei gândiri filosofice independente și fiind baza instaurării dictaturii partidului asupra tuturor domeniilor culturii și științei.

Așa cum au arătat Valentinov și alții, obstinația extremă cu care Lenin a apărat materialismul avea rădăcini nu numai în marxism, ci și în tradiția materialiștilor ruși, în special în cea a lui Cernîșevschi, a cărui filosofie consta într-o popularizare a lui Feuerbach. Comentariile asupra acestei înrădăcinări tradiționale a leninismului au mai fost auzite și în anii '50, însă au fost rapid condamnate, întrucât sugerau că leninismul era numai o filosofie tipic rusească, și nu continuarea validă, universală și infailibilă a marxismului.

Pe lângă chestiunea influenței exercitate de diferitele surse rusești, este evident că filosofia lui Lenin era legată îndeaproape de programul său politic și de ideea partidului revoluționar și că Lenin era pe deplin conștient de aceste corelații. Un partid format din profesioniști, în care toate problemele teoretice sunt subordonate strict luptei pentru putere, nu poate tolera cu seninătate pluralismul filosofic și nici nu poate fi neutru în privința chestiunilor ideologice. Pentru a-și asigura propriul succes, partidul trebuia să dețină o doctrină sau un corpus dogmatic de neclintit și clar definit care să poată fi impus

membrilor săi. Disciplina de partid și coeziunea necesitau eliminarea oricărui risc de laxism, ambiguitate sau pluralism teoretic. Faptul că ideologia conducătoare trebuia să fie strict materialistă era garantat de tradiția marxistă și de nevoia de a combate gândirea religioasă sub toate formele sale, ca pe un obstacol în calea revoluției, și de scopul de a se evita orice filosofie neutră din punct de vedere ontologic. Lenin a criticat dur, atât la prieteni, cât și la adversari, orice tendință de a stabili un compromis, fie el și numai verbal, cu religia sau de a evita problemele ontologice pe motivul că ar fi fost greșit formulate sau insolubile. Marxismul – credea el – este un răspuns oferit deja la toate problemele majore ale filosofiei, care nu admite nicio îndoială. Orice încercare de a abandona problemele filosofice reprezenta o amenințare pentru unitatea ideologică a partidului. În acest fel, materialismul său frust, care nu admitea niciun compromis, nu era doar efectul unei anumite tradiții, ci o componentă organică a tehnicii sale de acțiune. Partidul trebuie să fie singurul care are dreptul de a stabili și decide asupra tuturor problemelor ideologice și, din acest punct de vedere, Lenin a înțeles bine pericolul pe care îl reprezenta idealismul pentru programul său politic. Ideea de putere totalitară, care avea să controleze fiecare aspect al vieții culturale, prindea treptat formă în mintea lui și avea să fie, în cele din urmă, pusă în practică; ea a fost slujită impecabil de filosofia propusă de Lenin, care nu era preocupată de investigarea și de rezolvarea problemelor, ci de impunerea unui sistem intelectual dogmatic asupra mișcării socialiste. Se dovedește astfel că furia atacurilor sale filosofice și lipsa lui totală de interes față de argumentele altora își aveau rădăcinile în doctrina sa politică.

Totuși, chiar și pentru leniniști, lucrarea *Materialism și emipiriocriticism* era ambiguă în privința a două chestiuni centrale. În primul rând, după cum am amintit deja anterior, Lenin susținea, spre deosebire de Engels și Plehanov, că „obiectivitatea“, adică independența față de subiect, era unicul atribut al materiei pe care materialiștii erau obligați să îl recunoască. Această afirmație era evident menită să elibereze filosofia marxistă de orice dependență față de teoriile științifice schimbătoare, în special de cele din fizică; dacă „materia“ nu putea suferi nicio daună de pe urma oricăror atribute pe care i le-ar fi putut conferi știința sau pe care i le-ar fi putut lua înapoi, atunci știința nu mai reprezenta niciun pericol pentru materialism. Acest câștig a fost însă obținut prin golirea „materiei“ de orice conținut. Dacă materia este definită pur și

simplu prin faptul că este ceva diferit de subiectul care o percepe, este limpede că același lucru poate fi spus despre orice „substanță“ care este privită ca diferită de conținutul percepției. „Materia“ devine pur și simplu un sinonim pentru „tot“, fără a presupune niciun fel de atribute – spațiale, temporale sau dinamice – pe care le asociem, în general, cu „materialitatea“. În al doilea rând, această definiție admite din nou prin conținutul său dualismul vag pe care încearcă să îl elimine. Dacă tot ceea ce este „în afara“ subiectului este material, atunci fie subiectul însuși nu este material, fie trebuie să extindem definiția materiei pentru a cuprinde și fenomenele subiective. Fraza „materia este elementul primar și mintea este elementul secundar“ pare să presupună că gândirea și materia sunt diferite, fiind, de aceea, contrară monismului materialist. Opera lui Lenin nu oferă un răspuns pentru aceste probleme sau nu le tratează într-un mod consistent, astfel că este inutil ca ele să fie investigate mai atent; obscuritățile textului său nu sunt cauzate atât de dificultățile filosofice inerente, cât mai curând de abordarea indolentă și superficială a lui Lenin și de disprețul său față de toate problemele care nu pot avea o utilitate directă în lupta pentru putere.

XVIII

DESTINUL LENINISMULUI: DE LA O TEORIE A STATULUI LA O IDEOLOGIE DE STAT

1. Bolșevicii și războiul

Pentru mișcarea social-democrată rusă, anii 1908–1911 au reprezentat o perioadă de catastrofal declin și fragmentare internă. După represiunile postrevoluționare a urmat o stabilizare temporară a regimului țarist, au fost acordate mai multe libertăți civile și s-au făcut câteva încercări de a reorganiza structura socială slăbită pe alte baze decât birocrația și armata. Prim-ministrul Stolîpin a introdus reforme care erau menite să creeze o clasă puternică de țărani care să dețină proprietăți de dimensiuni medii. Aceste măsuri i-au alarmat pe socialiști, în special pe cei cu o orientare leninistă, care au înțeles că, dacă problema agrară putea fi rezolvată în condițiile capitalismului, cu mijloace reformiste, potențialul revoluționar al maselor însetate de pământ ar putea fi iremediabil pierdut. Într-un articol din 29 aprilie 1908, intitulat *Pe drumul bătătorit!*, Lenin recunoaște că politica lui Stolîpin ar putea reuși și ar putea conduce la o „cale prusacă" a dezvoltării capitaliste în agricultură. Dacă acest lucru s-ar fi întâmplat, „marxiștii, care sunt cinstiți cu ei înșiși, vor arunca imediat la gunoi orice fel de «program agrar» și vor spune maselor: «Muncitorii au făcut tot ce le-a stat în putere pentru a da Rusiei un capitalism de tip american, și nu de tip *junker*. Acum, muncitorii vă cheamă să îi însoțiți în revoluția socială a proletariatului, pentru că, după soluționarea problemei agrare în spiritul lui Stolîpin, nu va putea exista nicio altă revoluție capabilă să producă schimbări fundamentale ale condițiilor economice de viață ale maselor țărănești»."

Politica lui Stolîpin nu a putut rezista suficient de mult pentru a produce rezultatele scontate, care ar fi putut schimba în

întregime cursul ulterior al evenimentelor; Lenin scria, după 1917, că revoluția n-ar fi putut învinge dacă bolșevicii nu ar fi preluat programul socialiștilor revoluționari de confiscare și de împărțire a pământurilor către țărani. În pofida asasinării lui Stolîpin în 1911, Rusia s-a îndreptat clar, pentru câțiva ani, în direcția unui stat burghez care menținea câteva principii de bază ale monarhiei constituționale. Această evoluție a dus la noi diviziuni în rândurile social-democraților. Alături de „otzoviști", adică de acei bolșevici care credeau numai în acțiunea revoluționară ilegală, Lenin îi ataca fără întrerupere pe „lichidatori", un termen mai mult sau mai puțin sinonim cu menșevicii. El îi acuza pe Martov, Potresov, Dan și pe majoritatea celorlalți conducători menșevici că doreau să lichideze organizațiile ilegale de partid și să le înlocuiască cu o adunare muncitorească legală „fără formă", angajată în lupta „reformistă" în cadrul ordinii existente. În realitate, menșevicii nu doreau să pună capăt activităților ilegale ale partidului, dar acordau o atenție mult mai mare metodelor pașnice și dezvoltării pe cale legală a organizațiilor muncitorești, sperând că, atunci când autocrația va fi răsturnată, social-democrații vor adopta o poziție similară cu cea a tovarășilor din Europa de Vest. În tot acest timp, vechile diviziuni intrapartinice au continuat să existe. Menșevicii acceptau rețeta austriacă pentru tratarea problemei naționale („autonomia în afara teritoriului"), în timp ce bolșevicii pledau pentru autodeterminare, inclusiv pentru dreptul de secesiune. Menșevicii și-au păstrat legăturile cu Bund-ul și cu socialiștii polonezi, două organizații pe care Lenin le privea ca pe instrumente ale naționalismului burghez. Cu toate acestea, spre deosebire de alți conducători menșevici, Plehanov se pronunța și el împotriva politicii „lichidatorilor" și, în consecință, Lenin și-a diminuat campania de atacuri și polemici îndreptată împotriva lui și a revenit la un soi de alianță fragilă cu veteranul socialismului rus.

Diferitele disensiuni au dus la o nouă sciziune a partidului, de această dată finală. În ianuarie 1912, Conferința Bolșevică de la Praga s-a autodeclarat ca fiind Congresul General al Partidului, și-a ales propriul Comitet Central și s-a separat total de menșevici. În afară de Lenin, Zinoviev și Kamenev, Comitetul Central îl includea și pe Roman Malinovski, agentul Ohrana, în legătură cu care Lenin primise mai multe avertismente din partea menșevicilor; Lenin a numit acele avertismente „cea mai murdară defăimare care s-ar fi putut strânge din grămezile de gunoaie ale ziarelor publicate de Sutele Negre" (*Lichidatorii* și biografia lui

Malinovski, mai 1914). Malinosvki era într-adevăr un executant disciplinat al ordinelor lui Lenin, fiind instruit de Ohrana să se poarte astfel, și nu avea niciun fel de ambiții ideologice sau politice personale. La scurt timp după Conferința de la Praga, Stalin a fost cooptat în Comitetul Central la cererea lui Lenin, marcându-și astfel debutul în politica social-democrată rusă.

Lenin și-a petrecut la Cracovia și în stațiunea din apropiere, Poronin, ultimii doi ani înainte de izbucnirea războiului, fiindcă de acolo era mai ușor să mențină contactul cu organizația din Rusia. Bolșevicii nu neglijau nicio ocazie de a acționa pe căi legale. Din 1912, au început să tipărească ziarul Pravda la Sankt-Petersburg; ziarul reapăruse după Revoluția din Februarie și avea să rămână cotidianul partidului. Existau câțiva bolșevici membri ai Dumei, care au cooperat cu menșevicii până când Lenin le-a interzis s-o mai facă.

Izbucnirea războiului l-a surprins pe Lenin la Poronin. A fost arestat de poliția austriacă, dar a fost eliberat câteva zile mai târziu datorită intervenției Partidului Socialist Polonez (PPS) și a social-democraților de la Viena. Atunci, s-a întors în Elveția, unde avea să rămână până în aprilie 1917, denunțându-i furibund pe „trădătorii oportuniști“ care distruseseră Internaționala și elaborând directive pentru noua situație în care se găseau social-democrații revoluționari. Lenin a fost primul și singurul lider social-democrat din Europa care a proclamat sloganul defetismului revoluționar: proletariatul din fiecare țară ar fi trebuit să încerce să determine înfrângerea militară a propriului guvern pentru a transforma, astfel, războiul imperialist într-un război civil. Din ruinele Internaționalei, ai cărei conducători trecuseră aproape cu toții în serviciul imperialiștilor, trebuie creată o Internațională Comunistă care să conducă lupta revoluționară a proletariatului.

Aceste apeluri ar fi putut să pară visuri îndepărtate, pentru că numai o mână de socialiști erau pregătiți să le susțină. Majoritatea social-democraților credeau că ar trebui să suspende lupta de clasă și să se alăture luptei pentru apărarea țărilor din care proveneau. Printre rușii care gândeau în acest fel se număra și Plehanov, care, deși continua să se considere un marxist, accepta din toată inima punctul de vedere patriotic. Aceasta a pus capăt brusc armistițiului dintre el și Lenin, iar Plehanov și Potresov au fost din nou învinuiți că sunt „clovni“ și lachei ai liderului reacționar Purișkevici. Lenin a adoptat o atitudine similară față de toți ceilalți conducători social-democrați care își întemeiau poziția pe principiul autoapărarii naționale, printre care Hyndman în Marea

Britanie și Guesde și Hervé în Franța; desigur, nu existau „agresori“ în rândul puterilor beligerante. Treptat, însă, s-au format grupări pacifiste în toate țările, în cea mai mare parte compuse din socialiști care ocupaseră cândva o poziție centrală: Bernstein, Kautsky și Ledebour în Germania, Ramsay MacDonald în Marea Britanie. Din aceste grupări au făcut parte și mulți dintre foștii menșevici conduși de Martov și Akselrod și, de asemenea, de Troțki. Un timp, în ciuda conflictelor fundamentale, grupul lui Lenin a tatonat posibilitatea unei înțelegeri cu acești „pacifiști“. În septembrie 1915, în principal datorită eforturilor socialiștilor elvețieni și italieni, a avut loc o conferință internațională la Zimmerwald, în cadrul căreia a fost adoptată o rezoluție de compromis împotriva războiului. Întâlnirea de la Zimmerwald a fost privită o vreme ca embrionul unei noi mișcări internaționale, însă după Revoluția Rusă divergențele dintre centru și Stânga de la Zimmerwald s-au dovedit mai puternice decât conflictul dintre pacifiști și „social-șoviniști“, așa cum erau denumiți cei care își apărau propria țară cu orice preț. Stânga de la Zimmerwald, alcătuită din șapte dintre cei treizeci și opt de delegați, pe lângă faptul că a semnat rezoluția generală, a emis propria sa rezoluție, prin care le cerea tuturor socialiștilor să demisioneze din guvernele imperialiste și să fondeze o nouă Internațională revoluționară.

Într-o primă fază, Lenin i-a atacat pe social-democrații pacifiști care militau împotriva războiului aproape la fel de violent ca pe „social-șoviniști“. Principalele sale obiecții erau, în primul rând, că centriștii doreau o pace obținută prin acord și arbitraj internațional, și nu prin declanșarea unui război revoluționar împotriva propriilor guverne. Aceasta însemna o întoarcere la ordinea de dinaintea războiului și la încercarea de a obține pacea cu metode „burgheze“. Centriștii erau, desigur, niște lachei ai burgheziei și nu reușeau să vadă că singura cale de a opri războiul imperialist era o revoluție care, cel puțin, ar fi răsturnat cele trei mari imperii continentale. În al doilea rând, pacifiștii doreau o „pace fără anexări sau despăgubiri“, prin care intenționau să anuleze doar anexările teritoriale făcute în timpul războiului, păstrând în acest fel vechile imperii, cu forța lor de dominație națională. Obiectivul revoluționar trebuia să fie însă acela de a invalida toate anexările și de a asigura dreptul tuturor națiunilor la autodeterminare și, dacă acestea își doresc, la formarea propriilor state naționale. Lenin avea motive puternice să îi condamne pe socialiștii care protestau față de anexare și dominație doar atunci când acestea erau comise de inamicii lor

naționali. Germanii erau plini de indignare față de modul în care erau tratate naționalitățile supuse de Rusia, dar nu spuneau nimic despre condițiile din Reich și din Austro-Ungaria; socialiștii francezi și ruși cereau libertate pentru supușii Puterilor Centrale, însă nu pomeneau nimic despre supușii țarului. În final, deși pacifiștii condamnau șovinismul în cuvinte destul de ambigue, care nu îi ajutau să se despartă o dată pentru totdeauna de oportuniști, ei visau la o reunificare cu aceștia și la o resurecție a cadavrului Internaționalei. Chestiunea are o importanță specială. La fel ca în celelalte dezbateri, dispute și rupturi în cadrul partidului, Lenin dădea dovadă de ferocitate față de adversarii săi și față de „mediatorii" din propria sa tabără care ezitau să se despartă total de oportuniști și care își sacrificau astfel principiile unei dorințe nesăbuite de unitate organizațională. Centriștii condamnau atitudinea lui Lenin calificând-o drept fanatică și sectară și este adevărat că uneori păreau a reuși să-i reducă influența la aceea a conducătorului unui grup neputincios și izolat. În final însă, s-a dovedit că Lenin a avut dreptate în măsura în care nicio altă tactică nu a mai putut produce un partid la fel de centralizat și disciplinat ca acela al bolșevicilor, iar la momentul critic, un partid cu o organizare mai flexibilă nu ar fi putut să stăpânească situația și să acapareze puterea.

Pe parcursul ultimilor ani petrecuți în afara Rusiei, Lenin a scris cea mai cunoscută lucrare a sa, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (publicată la Petrograd, în 1917). Această broșură – ale cărei capitole economice nu conțin nimic original față de ceea ce se găsește în principalele surse folosite de Lenin, Hobson și Hilferding – era menită să ofere o bază teoretică pentru noile tactici care aveau să domine partidul revoluționar. Accentuând caracterul mondial al dezvoltării imperialismului și inegalitatea acestei dezvoltări, Lenin punea baza pentru tacticile care aveau în curând să devină obligatorii pentru partidele comuniste. Astfel, calea corectă era aceea de a susține orice mișcare care putea răsturna sistemul în orice moment, din orice motive și în interesul oricărei clase: eliberarea în țările coloniale, mișcările naționale sau țărănești, revoltele naționaliste burgheze împotriva marilor imperialiști. Aceasta a fost o generalizare a tacticilor pe care le propovăduia în Rusia de foarte mulți ani; susținerea tuturor revendicărilor și a tuturor mișcărilor îndreptate împotriva autocrației țariste pentru a exploata astfel resursele lor de energie și pentru a acapara puterea la momentul potrivit. Victoria partidului marxist reprezenta scopul final, care, însă, nu putea fi atins de proletariatul care lupta de unul singur. Lenin

avea să ajungă rapid la concluzia că, în realitate, o revoluție nu putea fi înfăptuită de clasa muncitoare care lupta în nume propriu dacă nu era susținută de alte mișcări de masă, cum sunt mișcările naționale sau cele țărănești; cu alte cuvinte, o revoluție socialistă în sensul ei marxist tradițional era o imposibilitate. Această descoperire a fost sursa celor mai multe dintre succesele leninismului și a celor mai multe dintre eșecurile sale.

Problema relațiilor cu țărănimea reprezenta în acel moment unul dintre principalele subiecte de dezacord între Lenin și Troțki. Până la izbucnirea războiului, Troțki a trăit la Viena, unde, începând din 1908, a editat propriul său ziar: Pravda (în 1912 avea să îi acuze pe bolșevici că i-au furat titlul). Colabora cu menșevicii din când în când în privința anumitor probleme, dar nu li s-a alăturat niciodată, pentru că avea păreri diferite cu privire la revoluția care urma să vină, prezicând că aceasta urma să evolueze într-o fază socialistă. Troțki a făcut eforturi repetate, toate lipsite de succes, pentru a reunifica partidul. Din 1914, a făcut parte din aripa antirăzboinică și i s-a alăturat lui Lenin în atacurile împotriva „patriotismului social"; de asemenea, a fost unul dintre cei care au redactat Manifestul de la Zimmerwald. De la cel de-al II-lea Congres până în 1917, când s-a alăturat bolșevicilor, Troțki a făcut obiectul unei ostilități ieșite din comun din partea lui Lenin, indiferent că erau sau nu de acord asupra problemelor dezbătute. Lenin îl caracteriza, schimbând etichetele în funcție de circumstanțe, ca pe un producător zgomotos de vorbe goale, un circar, un intrigant, un duplicitar și un „Iudușka" („micul Iuda", un personaj ipocrit din romanul *Domnii Golovliov*, scris de Saltîkov-Șcedrin); nu rata niciun prilej să spună că Troțki era un om fără principii, care se strecura rapid de la un grup la altul, cu singura grijă de a nu fi descoperit. În 1911, Lenin scria:

> Este imposibil să discuți cu Troțki despre aspectele unei probleme, pentru că Troțki nu are niciun punct de vedere. Putem și trebuie să dezbatem cu lichidatori sau otzoviști cunoscuți, dar nu are niciun rost să discuți cu un om al cărui joc este ascunderea erorilor acestor două forme de deviere; ceea ce trebuie făcut în cazul lui este demascarea lui drept un diplomat de cea mai joasă speță. (*Diplomația lui Troțki despre o anumită platformă a partidului*, 21 decembrie 1911)

În 1914, relua aceeași idee:

> Troțki nu a avut niciodată niciun fel de „fizionomie"; singurul lucru pe care îl are este un obicei de a schimba taberele, de a trece de la liberali la

marxiști și înapoi, de a scoate din gură niște clișee și niște expresii papagalicești și bombastice. (*Dizolvarea Blocului „August“*, 15 martie 1914)

Iar în ce privește trotkismul, Lenin comenta:

Teoria lui Trotki a preluat de la bolșevici apelul la o luptă revoluționară proletară fermă și la cucerirea puterii politice de către proletariat, iar de la menșevici a preluat „respingerea“ rolului țărănimii. (*Cele două orientări în revoluție*, 20 noiembrie 1915)

Trotki împărtășea, în realitate, opinia lui Lenin că partidul trebuie să fie forța conducătoare pe durata luptei revoluționare, și nu un apendice al burgheziei. La fel ca Lenin, se opunea lichidatorilor și otzoviștilor și prevăzuse, chiar înaintea lui Lenin, „revoluția în două faze“. Cu toate acestea, nu credea în potențialul revoluționar al țărănimii și credea că proletariatul ar putea învinge în Rusia datorită unei revoluții europene de amploare.

2. Revoluțiile din 1917

Chiar dacă grupările socialiste trăiau în așteptarea unei revoluții, izbucnirea acesteia în februarie 1917 a avut loc fără ajutorul lor, luându-i pe toți socialiștii prin surprindere. Cu câteva săptămâni înainte, Trotki se stabilise în Statele Unite, fiind convins că părăsea Europa pentru totdeauna. Lenin susținuse, în ianuarie 1917, o prelegere la Zürich despre Revoluția din 1905, în care spusese cuvintele: „Noi, cei din generația mai vârstnică, probabil că nu vom mai trăi pentru a apuca să vedem luptele decisive ale revoluției viitoare.“ Dacă a existat un partid care a avut o legătură directă cu Revoluția din Februarie, acesta a fost cel al cadeților (liberalilor), care a acționat împreună cu guvernele din Antanta. Lenin însuși remarcase că forțele capitaliste din Franța și Marea Britanie, împreună cu cele din Rusia, doreau să-l împiedice pe țar să încheie o pace separată cu împăratul german și că, de aceea, conspiraseră pentru a-l înlătura de la tron. Conspirația a coincis cu o revoltă a maselor disperate din cauza foametei, a înfrângerii și haosului economic. Dinastia Romanovilor, care domnise timp de trei sute de ani, s-a prăbușit peste noapte și era evident că nu exista niciun segment social semnificativ pregătit să o apere. Timp de opt luni, pentru prima și ultima oară în istoria ei, Rusia s-a bucurat de o libertate politică absolută nu datorită vreunei ordini

legale, ci în principal datorită faptului că nicio forță socială nu controla situația. Guvernul provizoriu numit de Dumă împărțea cu sovietele (Consiliile Deputaților Muncitorilor și Soldaților) o autoritate incertă, care o imita pe cea din 1905, însă nimeni nu putea controla mulțimile înarmate din marile orașe. În acel moment, bolșevicii reprezentau doar o minoritate în cadrul sovietelor și toate partidele erau în totalitate confuze în legătură cu cursul revoluției.

Lenin a sosit la Petrograd în aprilie; germanii îi asiguraseră trecerea, alături de alți repatriați din diferite partide politice. Adversarii săi au folosit acest pretext pentru a-l numi pe Lenin agent german. Lenin acceptase ajutorul Germaniei, desigur, dar nu pentru a susține războiul Kaiserului, ci în speranța că revoluția se va extinde din Rusia către restul Europei. În *Scrisori de departe*, scrise chiar înainte de a părăsi Elveția, el își formulase strategia fundamentală. Dat fiind că revoluția din Rusia era una burgheză, sarcina proletariatului era să demaște înșelătoriile claselor conducătoare, care nu puteau oferi oamenilor pâine, pace și libertate; ordinea de zi era pregătirea celei „de-a doua faze" a revoluției, care avea să-i dea puterea proletariatului susținut de păturile semiproletare ale țărănimii locale. Aceste reguli au fost dezvoltate imediat după întoarcerea sa în Rusia, în faimoasele *Teze din aprilie*. Niciun fel de sprijin pentru război sau pentru guvernul provizoriu; întreaga putere în mâinile proletariatului și ale țărănimii sărace; înlocuirea republicii parlamentare cu o republică a sovietelor; desființarea poliției, a armatei și a birocrației, toate funcțiile publice urmând să rezulte din alegeri și să se bazeze pe posibilitatea demiterii; confiscarea marilor averi; controlul sovietelor asupra întregii producții și distribuții sociale, recrearea Internaționalei și adoptarea de către partid a denumirii „comunist".

Aceste sloganuri, care solicitau clar o tranziție imediată la faza socialistă a revoluției, au fost respinse nu doar de menșevici, care le percepeau ca pe o negare totală a tradiției socialiste, ci și de o parte dintre bolșevici. Cu toate acestea, fermitatea lui Lenin a înlăturat orice formă de ezitare. El a explicat, de asemenea, susținătorilor săi că guvernul provizoriu nu va putea fi răsturnat imediat, pentru că era susținut de soviete. Bolșevicii trebuiau mai întâi să câștige controlul asupra sovietelor și să obțină sprijinul unei majorități a maselor de muncitori convingându-i că războiul imperialist putea fi încheiat numai printr-o dictatură a proletariatului.

În iulie, Lenin a revocat sloganul „Întreaga putere, sovietelor“ pentru că ajunsese la concluzia că bolșevicii nu vor reuși să câștige imediat majoritatea în cadrul sovietelor și că menșevicii, care dominau în acel moment, și socialiștii revoluționari trecuseră de partea contrarevoluției, devenind slujitorii generalilor țariști. Drumul pașnic spre revoluție era astfel închis. Revocarea sloganului a avut loc după demonstrația de forță a bolșevicilor, care, deși Lenin a negat cu insistență faptul în anii următori, a fost probabil prima încercare de a pune mâna pe putere. Amenințat cu arestul, Lenin a fugit din Petrograd și s-a ascuns în Finlanda, conducând de acolo activitatea partidului și scriind, în același timp, *Statul și revoluția*, un uimitor proiect semianarhist al unui stat proletar în care puterea urma să fie exercitată direct de întregul popor înarmat. Ideile fundamentale ale acestui program au fost imediat revelate ca false nu numai prin evoluția evenimentelor din revoluția bolșevică, ci fiind ridiculizate și de Lenin însuși ca niște fantezii anarho-sindicaliste.

Puciul eșuat al generalului Kornilov a sporit confuzia generală și a simplificat situația pentru bolșevici. Politica lui Lenin a fost de a implica partidul în rezistența împotriva generalului Kornilov fără a aluneca, însă, în susținerea Guvernului Kerenski. După cum scria într-o scrisoare adresată Comitetului Central pe 30 august, „numai evenimentele schimbătoare ale acestui război ne pot aduce pe *noi* la putere, dar despre asta trebuie să vorbim cât mai puțin posibil în propaganda noastră, păstrând bine în minte că și evenimentele zilei de mâine ar putea să ne pună puterea în mâini și că, atunci, nu îi vom mai da drumul“.

În septembrie, bolșevicii au câștigat majoritatea în Sovietul din Petrograd, iar Troțki a devenit președintele acestuia. În octombrie, Comitetul Central a votat în favoarea unei insurecții armate; Zinoviev și Kamenev și-au exprimat nemulțumirea în mod public. Obținerea puterii la Petrograd a fost relativ ușoară și nesângeroasă. Congresul Sovietelor, care s-a întrunit în ziua următoare, cu o majoritate bolșevică, a emis un decret în chestiunea pământului și un altul care cerea o pace fără anexări sau despăgubiri. Un guvern pur bolșevic ajunsese la putere și, conform promisiunilor făcute de Lenin, nu intenționa să mai dea drumul puterii din mâini.

Nu există nicio îndoială că politica insurecționară a lui Lenin și toate calculele sale s-au bazat pe convingerea sa de nezdruncinat că revoluția rusă va declanșa o revoluție mondială sau măcar una europeană. Acest punct de vedere era în fapt împărtășit de toți bolșevicii; în primii ani după revoluție, nu se punea problema

„socialismului într-o singură țară“. Într-o scrisoare de adio către muncitorii elvețieni, scrisă în 1917, Lenin scria că, datorită caracterului agrar al Rusiei și a multitudinii de aspirații nesatisfăcute ale țăranilor, o revoluție rusă „ar putea“, datorită dimensiunilor sale, să fie preludiul unei revoluții socialiste mondiale. Dar acest „ar putea“ avea să dispară curând din articolele și discursurile lui Lenin, care, timp de câțiva ani, aveau să debordeze de încrederea în ideea că o guvernare proletară era iminentă și în Europa de Vest. În septembrie 1917, scria:

> Maturizarea și inevitabilitatea revoluției socialiste mondiale sunt dincolo de orice îndoială (...). Dacă proletariatul câștigă puterea, va avea *toate* șansele de a o păstra și de a conduce Rusia până când va avea loc o revoluție victorioasă în Occident. (*Revoluția rusă și războiul civil*)

În ajunul Revoluției din Octombrie, Lenin scria:

> ... iată indiciile certe ale unei mari cotituri, indicele *ajunului revoluției* pe scară mondială. (*Criza s-a copt*)

După revoluție, declara la cel de-al III-lea Congres al Sovietelor, pe 24 ianuarie 1918, că „acum putem vedea că revoluția socialistă se coace în toate țările lumii“ (*Al Treilea Congres General al sovietelor de deputați ai muncitorilor, soldaților și țăranilor din Rusia*).

În august 1918, scria:

> Putem vedea deja cât de dese au devenit scânteile și exploziile conflagrației revoluționare în Europa Occidentală, asigurându-ne că triumful revoluției mondiale a muncitorilor este foarte aproape.

Pe 3 octombrie 1918, consemna:

> Criza din Germania abia a început. Ea se va termina inevitabil cu trecerea puterii politice în mâinile proletariatului german. (Scrisoare adresată ședinței comune a C.E.C. din Rusia și a Sovietului din Moscova cu reprezentanții comitetelor de întreprindere și ai sindicatelor)

Pe 3 noiembrie 1918, adăuga:

> Este aproape timpul când se va sărbători pretutindeni prima zi a revoluției. (Cuvântare rostită la demonstrația în cinstea revoluției din Austro-Ungaria)

Pe 6 martie 1919, la Primul Congres al Internaționalei a III-a, afirma:

> Victoria revoluției proletare în întreaga lume este asigurată. Se apropie momentul întemeierii Republicii Sovietice Internaționale. (Cuvânt de încheiere rostit la închiderea Congresului)

Pe 12 iulie 1919, la Conferința Partidului de la Moscova, a prezis că „în iulie viitor vom întâmpina victoria Republicii sovietice internaționale, și această victorie va fi deplină și definitivă" (*Raport despre situația internă și externă a Republicii*, prezentat la Conferința Organizației „Moscova" a P.C. din Rusia).

Aceste profeții nu se bazau doar pe observarea evenimentelor, pe „valul tot mai mare al revoluției" și pe revoltele din Bavaria, Ungaria și Estonia, ci și pe convingerea lui Lenin că războiul din Europa ar fi putut fi oprit numai prin detronarea capitalismului. Într-un discurs ținut pe data de 3 iulie 1918 afirma, așa cum consemnează și ziarul Pravda, că „războiul devine fără ieșire. Această situație fără ieșire constituie chezășia faptului că revoluția noastră socialistă are serioase temeiuri să se mențină până în momentul când va izbucni revoluția mondială, iar o garanție în această privință este războiul pe care-l vor putea termina numai masele muncitoare" (*Cuvântare rostită în cadrul fracțiunii comuniste a Congresului al V-lea al Sovietelor*). Este, de asemenea, cert faptul că Lenin nu credea în perenitatea victoriei într-o singură țară. La cel de-al III-lea Congres al Sovietelor, în ianuarie 1918, el declara: „Victoria finală a socialismului într-o singură țară este imposibilă" (Al Treilea Congres General al Sovietelor de Deputați ai Muncitorilor, Soldaților și Țăranilor din Rusia). Într-un articol din 12 martie 1918, scria că: „Salvarea este posibilă *numai* pe calea revoluției socialiste internaționale pe care am pășit noi" (*Sarcina principală a zilelor noastre*).

De asemenea, într-un discurs din 26 mai 1918, Lenin susținea:

> Noi nu închidem ochii asupra faptului că noi singuri, cu forțele noastre, nu vom putea înfăptui în întregime revoluția socialistă într-o singură țară, chiar dacă această țară ar fi mult mai puțin înapoiată decât Rusia, chiar dacă noi am trăi în condiții mai ușoare decât acum, după patru ani de război nemaiauzit, istovitor, greu și distrugător. (Cuvântare rostită la primul Congres al Consiliilor Economiei Naționale)

Iar într-un alt discurs din 23 iulie 1918, continua:

> Conștient de faptul că este singur în revoluție, proletariatul rus vede limpede că premisa principală și condiția necesară a victoriei lui este acțiunea unită a muncitorilor din întreaga lume sau din câteva țări înaintate din punct de vedere capitalist. (Raport prezentat la Conferința Gubernială din Moscova a Comitetelor de Întreprindere)

Când aceste speranțe au fost înșelate și când a devenit evident că proletariatul european fie nu dorea să urmeze exemplul bolșevic, fie eșuase în tentativele sale revoluționare și că războiul putea fi oprit și pe alte căi decât cea revoluționară, partidul a fost confruntat cu problema administrării puterii pe care o dobândise. Nu se punea problema abandonării acelei puteri sau a împărțirii ei cu alte forțe socialiste. (Scurtul episod legat de socialiștii revoluționari de stânga a fost nesemnificativ și nu merită să fie descris ca o „participare la putere".) Disputa legată de „socialismul într-o singură țară" a izbucnit după moartea lui Lenin; Stalin, în lupta sa cu Troțki, a denaturat complet semnificația problemei, deși probabil că a rămas mai fidel ideilor lui Lenin decât Troțki. Miza problemei nu era dacă socialismul ar trebui sau nu să fie construit într-o țară între timp izolată din diferite motive istorice, ci dacă realizarea socialismului în Rusia ar trebui subordonată cauzei revoluției mondiale sau viceversa. Chestiunea a avut o importanță decisivă pentru politicile statului sovietic, în special (deși nu în mod exclusiv) pentru politica sa externă și pentru stabilirea obiectivelor Cominternului. Troțki a putut cita mai multe afirmații ale lui Lenin care demonstrau că el privea Revoluția Rusă ca pe un preludiu al revoluției mondiale și Rusia sovietică drept avangarda proletariatului internațional. Desigur, Lenin nu a negat niciodată nimic din ceea ce afirmase cu privire la acest subiect și nici Stalin nu a făcut aceasta în mod explicit; în schimb, a mutat accentul dezbaterii pe o chestiune falsă, ca și când s-ar fi pus sub semnul întrebării posibilitatea de a construi socialismul într-o singură țară, implicând prin aceasta că Troțki abandona cauza socialismului în Rusia. În ceea ce îl privește pe Lenin, trebuie să recunoaștem că, după războiul civil, atenția sa a fost în întregime confiscată de problemele construcției pașnice și că în ultimii ani de viață politicile sale au fost cele ale unui șef de stat, și nu cele ale conducătorului unei revoluții mondiale. Este adevărat și că, într-un discurs din 29 noiembrie 1920, Lenin afirma: „De îndată ce vom fi suficient de puternici pentru a domina total capitalismul, îl vom apuca de gât" și, fără îndoială, vorbea serios; dar atunci când a scris *Comunismul înseamnă Sovietele, plus electrificarea întregii țări* se referea în mod clar la electrificarea Rusiei, și nu a Europei de Vest. Schimbarea frontului nu a fost însoțită de nicio justificare teoretică explicită; încercarea lui Stalin de a opune poziția lui Lenin celei a lui Troțki în această privință era una pur demagogică, pentru că, pe timpul lui Lenin, problema, sub forma în care o punea Stalin, nu exista. Cu toate acestea, Stalin, pe lângă faptul că a fost mai prudent

decât Trotki în ce privește previziunile legate de revoluția mondială, a interpretat și mai logic maxima lui Lenin conform căreia Rusia sovietică era avangarda revoluției: pentru că, dacă Rusia sovietică era bunul cel mai de preț al proletariatului mondial, rezulta limpede că tot ce era bun pentru statul sovietic era bun și pentru proletariatul mondial. Ar fi putut, desigur, să apară o problemă în cazul în care interesul pe termen scurt al statului sovietic ar fi intrat în conflict cu interesul pe termen scurt al mișcării revoluționare dintr-o altă țară. Dar, în asemenea cazuri, strategia lui Stalin de a nu sacrifica niciodată interesele sovietice pentru șansele incerte ale unei revoluții străine era conformă principiilor leniniste.

Nu există o dovadă mai bună că Lenin acționa în alt fel decât istoria Tratatului de Pace de la Brest-Litovsk. Această capitulare umilitoare a tinerei republici în fața Germaniei a fost impusă de Lenin în ciuda opoziției vehemente a propriului său partid și aproape a întregii Rusii. Pentru patrioții aflați în afara partidului bolșevic a fost o rușine națională; pentru bolșevici, o trădare a revoluției mondiale și o revocare a deselor asigurări ale lui Lenin de dinainte de octombrie 1917 că este exclusă o pace separată cu imperialismul german. Tratatul a însemnat o înfrângere, iar Lenin nu a încercat niciodată să ascundă aceasta; el nu avea obiceiul, pe care Stalin l-a dezvoltat mai târziu, de a prezenta fiecare compromis ca pe o strălucită victorie. Lenin era pe deplin conștient de dilemă; așa cum a explicat partidului, fie trebuia să salveze puterea bolșevică prin intermediul unei păci rușinoase, fie trebuia să fi dus un război revoluționar împotriva Germaniei, război pe care, foarte probabil, Rusia l-ar fi pierdut, ceea ce ar fi atras după sine și distrugerea puterii bolșevice. Lecția a fost una amară, lucru care se observă și din frecvența referirilor la acest tratat pe care avea să le facă până la sfârșitul vieții. Însă tipul său de acțiune atunci când a forțat Comitetul Central să accepte tratatul, în ciuda opoziției inițiale a unei largi majorități (care îl avea pe Buharin printre liderii de opinie), a reprezentat prima manifestare clară a politicii pe care avea să o urmeze mai târziu Stalin: interesele statului sovietic și cele ale puterii bolșevice sunt supreme și nu trebuie să fie niciodată puse în pericol pentru a susține o revoluție mondială problematică.

Aproape imediat după revoluție, problema legitimității noii autorități a fost rezolvată, în mod evident în conformitate cu principiile leniniste. Alegerile pentru Adunarea Constituantă, pentru care se făcuseră pregătiri înainte de revoluție, au avut loc spre sfârșitul lunii noiembrie, iar bolșevicii au obținut aproape un

sfert din voturi. Acesta a fost singurul caz din istoria Rusiei când alegerile s-au desfășurat pe baza unui sufragiu egal și universal, având loc în momentul în care popularitatea bolșevicilor atinsese apogeul. Adunarea, care s-a întrunit pe 18 ianuarie 1918, a fost desființată de marinari înarmați și, în acest fel, s-a încheiat istoria democrației parlamentare ruse. Atât înainte, cât și după momentul desființării, Lenin a declarat în mod repetat că a acorda puterea acestei adunări însemna o întoarcere la guvernarea burgheziei și a marilor proprietari de pământ; în fapt, majoritatea era deținută de socialiștii revoluționari, care exprimau dorințele maselor țărănești. Într-un discurs din 14 decembrie 1917, Lenin a declarat:

> Le vom spune oamenilor că interesele lor sunt mai presus de interesele unei instituții democratice. Nu trebuie să ne întoarcem la vechile prejudecăți, care subordonează interesele oamenilor unei democrații formale.

Ulterior, pe 26 decembrie, a afirmat că:

> Sloganul „Toată puterea, Adunării Constituante!", care disprețuiește victoriile revoluției muncitorilor și țăranilor (...), a devenit, de fapt, sloganul cadeților și kalediniților și al susținătorilor acestora (...) Orice încercare directă sau indirectă de a trata chestiunea Adunării Constituante dintr-un punct de vedere legal și formal, în cadrul democrației burgheze obișnuite, fără a ține cont de lupta de clasă și de războiul civil, ar fi o trădare a cauzei proletariatului și o adoptare a poziției burgheze.

Spunând aceste lucruri, Lenin nu făcea decât să-și reafirme vechea credință că poporul nu trebuia să decidă singur care îi erau interesele. El nu avea nici cea mai mică intenție să se întoarcă la „vechile prejudecăți"; totuși, o vreme a crezut că, dacă trebuia exercitată o dictatură împotriva țărănimii, adică împotriva celei mai mari părți a populației ruse, această dictatură ar fi putut fi totuși susținută de majoritatea proletariatului. Și această iluzie i-a fost destrămată în scurt timp. Dar, în prima fază, noul stat se baza pe majoritatea muncitorilor și a țăranilor, altminteri nu ar fi putut supraviețui teribilelor greutăți cauzate de războiul civil, în timpul căruia, așa cum a admis Lenin fără echivoc, viitorul puterii sovietice a atârnat de multe ori de un fir de ață. Energia supraomenească pe care a manifestat-o partidul bolșevic în acei ani și sacrificiile pe care a reușit să le obțină de la muncitori și țărani au salvat puterea sovietică cu prețul ruinei economice, al unei imense suferințe omenești, al pierderii a milioane de vieți și al distrugerii civilizației. În ultima fază a luptei, revoluția s-a

confruntat cu încă o înfrângere în timpul războiului polonez, care a distrus în final speranța că sistemul sovietic va putea fi extins curând în Europa.

În ce privește motivele succesului Revoluției din Octombrie, Lenin nu a încercat să prezinte situația în termeni marxiști tradiționali, ci s-a referit la starea de înapoiere a Rusiei, la revendicările nesatisfăcute ale țărănimii și la circumstanțele războiului. Pe 23 aprilie 1919, scria:

> Nouă ne-a fost mai ușor să începem, în primul rând, pentru că neobișnuita – pentru Europa secolului al XX-lea – înapoiere politică a monarhiei țariste a făcut ca presiunea revoluționară a maselor să aibă o forță neobișnuită. În al doilea rând, starea de înapoiere a Rusiei a contopit într-un mod original revoluția proletară împotriva burgheziei cu revoluția țărănească împotriva moșierilor. (*Internaționala a Treia* și locul ei în istorie)

Pe 1 iulie 1921, la cel de-al III-lea Congres al Cominternului, Lenin avea să declare și mai clar:

> Noi am învins în Rusia și am învins atât de ușor pentru că am pregătit revoluția noastră în timpul războiului imperialist. Aceasta este prima condiție. La noi, se aflau sub arme 10 000 000 de muncitori și țărani, iar lozinca noastră a fost: „Pace imediată și cu orice preț". Am învins pentru că cele mai largi mase de țărani aveau o stare de spirit revoluționară, îndreptată împotriva marilor moșieri. (Congresul al Treilea al Internaționalei Comuniste)

În al doilea rând, „am învins nu pentru că am adoptat programul nostru agrar, ci pe acela al socialiștilor revoluționari și l-am înfăptuit. Victoria noastră a constat tocmai în faptul că am înfăptuit programul socialiștilor revoluționari."

Lenin înțelesese deja de multă vreme că, în cazul în care comuniștii ruși ar fi așteptat, la fel ca partidele occidentale, până când „contradicția dintre relațiile de producție și forțele de producție" ar fi sporit până la nivelul necesar, ar fi putut renunța la speranța unei revoluții proletare. El era pe deplin conștient că evoluția evenimentelor din Rusia nu avea nicio legătură cu programul marxist tradițional, deși nu examinase problema teoretică sub toate aspectele sale. Puterea revoluției ruse nu stătea în conflictul dintre muncitori și burghezie, ci în aspirațiile țăranilor, în dezastrul confuz din timpul războiului și în dorința de pace. A fost o revoluție comunistă în sensul că a transferat puterea de stat către Partidul Comunist, dar nu și în sensul confirmării predicțiilor marxiste cu privire la destinul societății capitaliste.

3. Începuturile economiei socialiste

Istoria economică a Rusiei sovietice sub conducerea lui Lenin este împărțită în două perioade: cea a „comunismului de război" și, începând cu primăvara lui 1921, cea a „Noii Politici Economice" (NEP). Termenul „comunism de război" a fost inventat în timpul celei de-a doua perioade și este înșelător, pentru că sugerează o politică provizorie care răspundea situației de război civil și nevoii de a adopta măsuri extraordinare pentru a hrăni țara distrusă din punct de vedere economic. Cărțile de istorie prezintă de multe ori lucrurile în acest fel și sugerează mai departe că NEP a fost planificată din timp, dar nu a putut fi pusă în aplicare din cauza circumstanțelor neobișnuite ale războiului; cu alte cuvinte, NEP nu a însemnat o retragere și o mărturisire a erorii, ci o întoarcere la calea aleasă dinainte, de la care partidul a fost forțat temporar să se abată.

În realitate, atât derularea evenimentelor, cât și descrierea pe care le-o face Lenin arată cu claritate că, încă de la început, comunismul de război a fost sistemul economic conceput pentru a fi menținut până la „victoria completă a comunismului", în timp ce NEP reprezenta o recunoaștere a înfrângerii. În Rusia devastată de război, problema principală era, desigur, producția alimentară, în special producția de cereale. Comunismul de război consta în principal în rechiziționarea oricărui surplus de alimente de la țărani sau, mai precis, a tot ceea ce autoritățile locale și echipele de rechiziționare considerau a fi un surplus. Fiind imposibil să calculezi exact cantitatea rezervelor alimentare și „surplusul" milioanelor de ferme mici, sistemul rechiziționărilor a reușit nu numai să-i întoarcă pe țărani împotriva guvernului și să extindă mita și constrângerile de proporții, ci și să distrugă producția agricolă și să submineze astfel întregul sistem de putere. Cu toate acestea, Lenin credea că, într-o țară a micilor fermieri, comerțul liber cu cereale, privit ca un principiu, și nu ca o măsură temporară, era echivalent cu reinstaurarea capitalismului și că aceia care înaintau asemenea propuneri pentru depășirea impasului economic nu erau cu nimic mai buni decât aliații lui Kolceak. Într-un discurs din 19 mai 1919, se referea la „această epocă istorică în care lupta muncitorilor oprimați pentru răsturnarea completă a capitalului *și pentru abolirea producției mărfurilor* stă în prim-plan" și numea liberul schimb al cerealelor ca fiind „politica lui Kolceak". La 30 iulie, în același an, într-un discurs referitor la situația alimentară,

Lenin a subliniat din nou ideea că problema liberului schimb era decisivă în lupta împotriva capitalismului și că „în acest domeniu nu pot fi făcute niciun fel de concesii“, pentru că liberul schimb era măsura de rezervă economică a lui Denikin și Kolceak.

> Știm că una dintre principalele surse ale capitalismului este libertatea comerțului cu cereale în zona rurală și că această sursă a fost cea care a dus la ruină toate republicile de până acum. Astăzi, se duce ultima bătălie decisivă împotriva capitalismului și a libertății comerțului, iar pentru noi, aceasta este, într-adevăr, lupta fundamentală dintre socialism și capitalism. Dacă vom învinge în această luptă, nu va mai exista nicio cale de întoarcere la capitalism și la vechiul sistem, nicio cale de întoarcere la ceea ce a fost în trecut. O asemenea întoarcere va fi imposibilă atât timp cât există un război împotriva burgheziei, împotriva profitorilor și împotriva micilor proprietari. (*Ibidem*)

În mod similar, într-un articol pe care nu l-a publicat în acea perioadă, Lenin scria:

> Libertatea de a face comerț cu cereale este o întoarcere la capitalism, la puterea deplină a proprietarilor de pământ și a capitaliștilor, la lupta sălbatică dintre oameni pentru a obține profit, la îmbogățirea „liberă“ a unei minorități, la sărăcia maselor, la servitutea eternă.

Deși Lenin nu prevedea în acel moment posibilitatea unei tranziții imediate la agricultura colectivizată sau la fermele de stat, susținea fără îndoieli că producția rurală trebuia să se afle de la bun început sub controlul direct al statului și că liberul schimb de mărfuri însemna distrugerea socialismului. Intenția sa inițială era ca producția agricolă să se bazeze pe constrângerea țăranilor de către poliție și pe confiscarea directă a produselor sub forma cotelor, care ar fi trebuit să lase țăranilor suficientă sămânță de porumb pentru anul următor și un minimum cu care să se hrănească (deși aceasta nu avea cum să funcționeze în practică).

Tranziția la NEP a fost impusă de eșecul catastrofal al acestei politici, un eșec anticipat de menșevici și de socialiștii revoluționari, care, drept răsplată pentru strădaniile lor, fuseseră denunțați, încarcerați și uciși, fiind considerați călăi susținători ai „Armatei Albe“.

Lenin a dat semnalul retragerii la cel de-al X-lea Congres al Partidului, în martie 1921. El a anunțat că mica gospodărie agricolă va continua să existe multă vreme și că „sloganul comerțului neîngrădit va fi inevitabil… El reușește să se răspândească pentru că este adecvat la condițiile economice ale existenței micilor producători.“ Lenin recunoștea că, în naționalizarea comerțului și industriei, partidul mersese dincolo

de considerațiile justificate ale teoriei și practicii și declara că „trebuie să dăm satisfacție economică țărănimii mijlocașe și să trecem la schimbul liber; altfel, va fi imposibil – din punct de vedere economic –, în condițiile întârzierii revoluției mondiale, să menținem puterea în mâinile proletariatului în Rusia". Așa cum a arătat Lenin la scurtă vreme după aceea, NEP era menită să fie o politică serioasă pe termen lung, care nu consta doar în înlocuirea măsurii de confiscare a surplusului de producție cu o taxă pe cereale, ci includea multe alte măsuri: largi concesii pentru capitalul străin care va intra în Rusia, ajutor acordat cooperativelor, darea în gestiune a fabricilor de stat către persoane private, ajutoare pentru comercianții privați și distribuirea produselor de stat prin comercianții particulari, o mai mare independență și inițiativă lăsată întreprinderilor de stat în ce privește utilizarea resurselor materiale și financiare și introducerea stimulentelor materiale în producție. „Schimbul de mărfuri a dobândit importanță, fiind pârghia principală a Noii Politici Economice" (*ibidem*). Lenin nu a făcut un secret din faptul că se comisese o eroare catastrofală.

> Am socotit sau poate ar fi mai exact să spunem că am crezut fără a socoti îndeajuns că, prin simplele dispoziții ale statului proletar, vom putea organiza după modelul comunist producția de stat și repartizarea produselor de către stat într-o țară de mici țărani. Viața ne-a arătat greșeala noastră. A fost necesară o întreagă serie de trepte de trecere – capitalism de stat, socialism – pentru a pregăti, prin munca de ani în șir, trecerea la comunism. Nu nemijlocit pe bază de entuziasm, ci cu ajutorul entuziasmului născut de marea revoluție, pe bază de interes personal, pe bază de cointeresare personală, pe bază de *hozrasciot*, dați-vă osteneala să construiți mai întâi o punte solidă care, într-o țară de țărani săraci, să ducă prin capitalismul de stat la socialism. (*Cu prilejul celei de-a patra aniversări a Revoluției din Octombrie*, Pravda, 18 octombrie 1921)

Încercând să trecem la comunism, am îndurat în primăvara lui 1921, pe frontul economic, o înfrângere mai serioasă decât oricare dintre înfrângerile pe care le-am suferit în fața lui Kolceak, a lui Denikin sau Piłsudski, o înfrângere mult mai serioasă, mult mai importantă și mai periculoasă. Ea s-a exprimat în faptul că, în verigile de sus, politica noastră economică s-a dovedit a fi ruptă de verigile de jos și că această politică nu a creat acel avânt al forțelor de producție care, în programul partidului nostru, este considerat sarcina principală și imediată. Sistemul de predare imediată a surplusului de cereale la sate, această metodă directă de abordare comunistă a sarcinilor construcției la orașe, a împiedicat avântul forțelor de producție și s-a dovedit a fi principala cauză a profundei crize economice și politice căreia a trebuit să-i facem față în primăvara anului 1921. (*Cu prilejul celei de-a patra aniversări a Revoluției din Octombrie*, cuvântare datată 17 octombrie 1921)

După Tratatul de la Brest-Litovsk, NEP a reprezentat a doua ocazie majoră în care Lenin și-a dovedit abilitatea ieșită din comun de a sacrifica doctrina pentru a păstra puterea. Acest program avea să genereze mai puțină opoziție în partid, pentru că toată lumea înțelegea că țara se afla pe marginea unei prăpăstii, dar era, cu toate acestea, o retragere înspre capitalism, o situație pe care Lenin o caracteriza prin zicala *reculer pour mieux sauter*. Până în acel moment, Lenin crezuse că toate problemele economice importante pot fi rezolvate prin intermediul poliției și al terorii militarizate. Aceasta fusese modalitatea de acțiune a iacobinilor, iar Lenin considera că a dus la rezultate excelente, însă, la fel ca iacobinii, Lenin s-a trezit pe marginea unei prăpăstii, deși a reușit să o evite în ultimul moment. Directivele sale economice din perioada comunismului de război erau simple, constând în împușcare, arestare și intimidare. Dar s-a dovedit că doctrina marxistă era corectă: viața economică își are propriile sale reguli, care nu pot fi anulate prin teroare; în timpul foametei și disoluției sociale, executarea speculanților nu pune capăt speculei.

4. Dictatura proletariatului și dictatura partidului

Noua situație avea să genereze, totuși, schimbări care aveau să ducă inevitabil la apariția disensiunilor în partid. Toate promisiunile prerevoluționare fuseseră brusc uitate. Lenin se angajase să demobilizeze armata și să desființeze poliția, să egalizeze salariile înalților oficiali și ale specialiștilor, pe de-o parte, și ale muncitorilor calificați, pe de altă parte; promisese și că insurecționarii înarmați vor exercita puterea într-un mod direct. Imediat după revoluție, cu mult timp înaintea NEP, toate acestea s-au dovedit niște visuri utopice. Era nevoie de organizarea imediată a unei armate bazate pe o ierarhie militară și pe o disciplină strictă, cu o unitate de ofițeri profesioniști, la fel ca orice armată. Troțki și-a dovedit geniul în calitatea sa de organizator principal al Armatei Roșii și, în războiul civil, a fost principalul arhitect al victoriei. Metodele folosite au fost destul de drastice: se luau ostatici care erau executați, dezertorii și cei care îi adăposteau erau împușcați, la fel cum se întâmpla și cu soldații care comiteau acte de indisciplină etc. Însă aceste metode nu ar fi fost posibile în absența unei forțe militare semnificative și fidele; pentru a menține unită o armată cu mijloacele intimidării și terorii, trebuie să existe suficient de mulți oameni dispuși să aplice acea teroare într-o situație în care contrateroarea este, de

asemenea, puternică. A fost necesar ca, imediat după revoluție, să fie înființată o forță a poliției politice, care a fost creată în mod eficient de Felix Dzerjinski. De asemenea, a devenit evident și că producția nu putea fi organizată în absența privilegiilor acordate specialiștilor și că nu se putea baza exclusiv pe intimidare; Lenin recunoștea deja, în aprilie 1918, în *Sarcinile imediate ale guvernului sovietic*, că erau necesare un „compromis" în această privință și o renunțare la principiile Comunei din Paris. De asemenea, Lenin a proclamat încă de la începutul revoluției că era necesar să se învețe de la burghezie (la timpul său, Struve fusese etichetat ca trădător pentru că spusese același lucru). Cei care credeau că socialismul poate fi construit fără a învăța de la burghezi „aveau mentalitatea indigenilor din Africa Centrală", declara Lenin în fața Comitetului Executiv Central pe 29 aprilie 1918. În scrierile și în discursurile sale a început să acorde tot mai multă atenție „civilizației" (*kultura*), altfel spus competențelor tehnice și administrative necesare pentru administrarea industriei și a statului. Comuniștii trebuie să renunțe la aroganță, trebuie să își recunoască ignoranța și să deprindă aceste aptitudini de la burghezie, a subliniat el. (Lenin a fost întotdeauna foarte neîncrezător în comuniști, cu excepția utilizării lor în agitația politică și mobilizarea la luptă; în 1913, când a auzit că Gorki fusese la consultație la un doctor bolșevic, i-a scris imediat sfătuindu-l insistent să găsească un doctor adevărat, și nu un „tovarăș" care era, în mod sigur, un idiot.) În mai 1918, și-a amintit că exista un model mai bun decât cel al Comunei din Paris, și anume Petru cel Mare.

> Atât timp cât în Germania revoluția întârzie „să se dezlănțuie", sarcina noastră este să învățăm de la capitalismul de stat al germanilor, să facem *toate eforturile* spre a-l prelua, fără să ne dăm înapoi de la metode *dictatoriale* pentru a accelera această preluare și mai mult decât a accelerat Petru transpunerea occidentalismului în Rusia barbară, fără să ne oprim în fața mijloacelor barbare de luptă împotriva barbariei. (*Despre „stângismul" copilăros și despre spiritul mic-burghez*)

A fost introdus imediat principiul controlului unic al industriei, iar visul administrării colective a fabricilor a fost condamnat ca o deviație sindicalistă.

Astfel, noua societate urma să fie construită prin îmbogățirea cunoștințelor tehnice și administrative, pe de o parte, și prin constrângere și intimidare, pe de altă parte. NEP nu a adus cu sine o relaxare a terorii polițienești și politice și nici nu avea un asemenea obiectiv. Presa nonbolșevică a fost desființată în timpul războiului civil și nu i s-a mai permis niciodată să apară. Partidele

socialiste de opoziție (menșevicii și socialiștii revoluționari) au fost terorizate și lichidate. Autonomia universităților a fost suprimată în 1921. Lenin repeta frecvent că „așa-zisa libertate a presei" era o înșelătorie burgheză, la fel cum erau și libertatea de asociere și dreptul de a înființa partide, pentru că într-o societate burgheză oamenii simpli nu aveau nici tipografii, nici locuri unde să se întrunească. Acum, când sistemul sovietic îi oferise „poporului" aceste facilități, acesta nu-i putea, desigur, permite burgheziei să le folosească pentru scopurile sale mincinoase și, dat fiind că menșevicii și socialiștii revoluționari decăzuseră până la rangul de partide burgheze, aceștia trebuiau, la rândul lor, să se supună dictaturii proletariatului. Oprirea apariției ziarelor menșevice, din februarie 1919, a fost justificată de Lenin prin aceea că, „în momentul luptei armate finale, hotărâtoare, al celei mai îndârjite lupte împotriva armatelor moșierilor și capitaliștilor, Puterea sovietică nu poate tolera în țara ei oameni care nu vor să suporte lipsurile grele alături de muncitorii și țăranii care luptă pentru o cauză dreaptă" (*Cu privire la suspendarea unui ziar menșevic care subminează apărarea țării*). La cel de-al VII-lea Congres al Sovietelor din decembrie 1919, a declarat că, atunci când Martov i-a acuzat pe bolșevici că reprezintă o minoritate a clasei muncitoare, el folosea limbajul „bestiilor sălbatice ale imperialismului": Clemenceau, Wilson și Lloyd George. Concluzia logică era că „trebuie să fim vigilenți și să înțelegem că CEKA este indispensabilă"!

Dizolvarea organizațiilor și periodicelor nonbolșevice, expulzarea din Rusia (această măsură clementă încă mai era folosită) a sute de intelectuali de primă mărime ai țării, epurările din toate instituțiilor culturale și atmosfera de teroare care plana asupra oricărei ocupații și asupra tuturor claselor sociale au avut efectul neplanificat, dar natural, că aceste conflicte sociale au ajuns să se răsfrângă și asupra Partidului Bolșevic; aceasta a dus la aplicarea în cadrul partidului a aceluiași principiu al conducerii despotice pe care partidul îl impunea întregii societăți. Războiul civil generase un dezastru economic și o stare generală de epuizare, iar clasa muncitoare secătuită de puteri încetase să mai răspundă apelurilor la entuziasm și sacrificiu de sine pentru cauza construcției pașnice, așa cum făcea atunci când se afla pe câmpul de luptă. Începând cu 1918, devenise axiomatic faptul că bolșevicii reprezentau întreaga clasă muncitoare; acest lucru nu putea fi verificat, pentru că nu existau instituții create în acest scop. Cu toate acestea, proletariatul a început să dea semne de furie și nemulțumire, care s-au manifestat cel mai puternic în

revolta de la Kronstadt din martie 1921, reprimată cu multă vărsare de sânge. Marinarii de la Kronstadt, la fel ca majoritatea clasei muncitoare, erau favorizați de puterea sovietică, dar ei nu identificau această putere cu despotismul unui singur partid conducător; ei doreau ca sovietele să conducă, opunându-se, prin aceasta, conducerii partidului. Chiar și în interiorul partidului nemulțumirile proletariatului erau exprimate de puternica „opoziție a muncitorilor", reprezentantă în Comitetul Central de către Alexandr Șliapnikov, Alexandra Kollontay și alții. Acest grup dorea ca administrația economică să fie încredințată unei organizații generale a muncitorilor, adică sindicatelor; cerea egalizarea salariilor și protesta față de metodele de control despotic folosite în interiorul partidului. Pe scurt, grupul își dorea acel tip de „dictatură a proletariatului" despre care scrisese Lenin înainte de revoluție. Membrii acestui grup credeau că o democrație pentru muncitori și o democrație în interiorul partidului puteau fi salvgardate numai dacă nu exista democrație pentru nimeni altcineva. Lenin și Troțki nu mai cultivau asemenea iluzii. Ei au etichetat rapid „opoziția muncitorilor" ca pe o deviație anarho-sindicalistă, iar purtătorii ei de cuvânt au fost eliminați din munca de partid sub diferite pretexte, deși nu au fost arestați sau împușcați.

Acest episod a generat o dezbatere generală asupra locului și rolului sindicatelor în cadrul sistemului sovietic. Cu trei ani mai devreme, în martie 1918, Lenin îi criticase cu furie pe menșevici pentru afirmația că „în interesul menținerii și întăririi independenței de clasă a proletariatului sindicatele nu trebuie să devină organizații de stat... în realitate, însă, această opinie a fost și rămâne ori o provocare burgheză de cea mai grosolană factură, ori o nechibzuință fără pereche, o repetare servilă a lozincilor zilei de ieri. Clasa muncitoare a devenit și continuă să devină clasa dominantă în stat. Sindicatele devin și trebuie să devină organizații de stat, cărora le revine în primul rând răspunderea pentru reorganizarea întregii vieți economice pe baze socialiste" (schița inițială a articolului *Sarcinile imediate ale puterii sovietice. Note stenografice*). Ideea de a transforma sindicatele în organizații de stat decurgea logic din teoria dictaturii proletariatului. Dat fiind că proletariatul era identificat cu puterea statului, era evident absurd să-ți imaginezi că muncitorii ar trebui să-și apere drepturile în fața statului. Troțki a continuat să susțină această viziune, dar Lenin și-a modificat părerile în privința ambelor chestiuni menționate în citatul de mai sus. După ce a decis, în 1920, că statul sovietic suferea din cauza deformărilor birocratice,

Lenin l-a atacat pe Troțki pentru că susținea perspectiva pe care el însuși o propusese recent și a declarat că sarcina sindicatelor era de a apăra statul muncitoresc, însă și de a-i apăra pe muncitori de propriul lor stat sau, mai degrabă, de abuzurile acestuia. În același timp, se opunea cu violență ideii că sindicatele ar trebui să preia funcția statului de a administra economia.

Între timp, Lenin a început să împiedice apariția altor grupuri de opozanți în partid. Au fost adoptate regulamente care interziceau formarea facțiunilor intrapartinice și care dădeau Comitetului Central puterea de a exclude din rândurile sale membri care fuseseră aleși la congresul partidului. În acest fel, printr-o progresie naturală, dictatura care, mai întâi, se exercita asupra societății în numele clasei muncitoare și apoi asupra clasei muncitoare în numele partidului era acum exercitată asupra partidului însuși, punându-se astfel bazele unei tiranii exercitate de un singur om asupra tuturor.

O altă temă care a devenit de prim-plan în ultimii ani de viață ai lui Lenin este aceea, pe care tocmai am menționat-o, a „deformărilor birocratice". Lenin se plângea tot mai des că aparatul de stat se extindea la infinit, fără justificare, și că, în același timp, era incapabil să facă ceva, că totul era confuzie și formalism, că funcționarii publici raportau autorităților de partid chestiunile cele mai nesemnificative și așa mai departe. Se pare că lui Lenin nu i-a trecut niciodată prin minte că originea acestor disfuncții stătea în faptul că întregul sistem se baza, așa cum subliniase el în mod constant, pe forță, și nu pe lege. El ordonase ca oamenii să fie arestați pe loc pentru ineficiență și apoi se minuna de ce aceștia se temeau să ia decizii și să le transmită mai sus pe scara ierarhică ori de câte ori aveau ocazia. El ordonase un control vigilent și dosare complete și tot el era uimit de cantitatea de energie consumată în scrierea dosarelor. Afirmația lui că „socialismul înseamnă puterea sovietică plus electrificare" este deseori citată; mult mai puțin citată este însă afirmația pe care a făcut-o imediat după revoluție, că „socialismul înseamnă înainte de toate păstrarea rapoartelor despre tot ce se întâmplă" (întâlnire a Comitetului Executiv Central din 17 noiembrie 1917). El a creat un sistem în care orice fel de critică putea fi interpretată în funcție de capriciile unor autorități locale ale partidului sau ale poliției drept contrarevoluționară, expunându-l pe autorul ei riscului de a fi trimis la închisoare sau la moarte și, în același timp, Lenin încuraja poporul muncitoresc să critice fără teamă aparatul de stat. Diagnosticul său asupra cancerului birocrației a fost unul simplu: acest cancer era cauzat de lipsa de educație, de

„cultură“ și de capacitate administrativă. Existau două remedii, la fel de simple: arestarea celor ineficienți și înființarea unor noi instituții de control alcătuite din funcționari onești. Lenin acorda o mare importanță Inspectoratului Muncitorilor și Țăranilor (Rabkrin), condus în acea perioadă de Stalin, care fusese numit pentru a supraveghea toate ramurile administrației și alte instituții de control; în viziunea lui, succesul luptei împotriva birocrației depindea de onestitatea lui Stalin. Acest organism, pe lângă faptul că era o sursă suplimentară de teroare și că emitea instrucțiuni incompetente în toate direcțiile, a fost folosit de Stalin, care devenise în 1922 secretar general al partidului, ca măciucă împotriva propriilor adversari și ca armă în luptele intrapartinice. Lenin, desigur, nu prevăzuse asta. El a aplicat asupra birocrației „tratamentul final“, adăugând o legătură suplimentară lanțului birocratic, legătură care, așa cum bine știa, înlănțuia strâns și irevocabil întreaga țară. Ierarhia a sporit mereu, având putere de viață și de moarte asupra oricărui cetățean; dacă, la început, fusese condusă de niște comuniști sinceri, în timp, a absorbit o masă de carieriști, paraziți și turnători care, de-a lungul anilor, au modelat stilul de conducere după chipul și asemănarea lor.

Ultimii doi ani din viața lui Lenin au fost umbriți de infirmitatea fizică provocată de scleroză și de o serie de infarcte, deși el a continuat să lupte până la sfârșit. Faimosul său „testament“, alcătuit din note scrise în decembrie 1922 și în ianuarie 1923, în timp ce se pregătea pentru congresul partidului, a fost ascuns opiniei publice sovietice timp de treizeci și trei de ani. Notele exprimă sentimentul său de neajutorare în fața dificultăților statului și în fața luptei iminente pentru putere în ierarhia partidului. El îl critică aici pe Stalin pentru concentrarea excesivă a puterii în propriile sale mâini, spunând că este dominator, capricios și neloial și, de aceea, nepotrivit să rămână în funcția de secretar general. Lenin enumeră, de asemenea, defectele lui Troțki, Piatakov, Zinoviev și Kamenev și îl critică pe Buharin pentru vederile sale nemarxiste. Îi învinuiește pe Ordjonikidze, Stalin și Dzerjinski pentru naționalismul rusesc și pentru brutalitatea metodelor folosite în invadarea Georgiei. Vorbește despre nevoia de a „oferi celorlalte naționalități o protecție împotriva marelui agresor rus“ și prezice că, din cauza „aparatului pe care (…) l-am preluat de la țarism și pe care l-am uns puțin cu ulei sovietic“, promisa libertate de secesiune „va fi o simplă vorbă goală, care nu va putea apăra celelalte naționalități

de prăpădul declanșat de adevăratul om rus, velicorusul șovin, care este în esență un ticălos și un tiran, așa cum este birocratul rus tipic".

Aceste apeluri, avertismente și reproșuri au avut o importanță practică redusă. Lenin a făcut un apel pentru protejarea minorităților naționale și pentru dreptul la autodeterminare imediat după ce Armata Roșie, cu binecuvântarea lui, a invadat Georgia, care avea un guvern menșevic ales în mod democratic. El spera să prevină lupta între facțiuni prin lărgirea Comitetului Central, ca și cum dimensiunea acestuia ar mai fi contat după ce el însuși aproape că distrusese orice democrație în cadrul partidului. El i-a criticat pe toți liderii principali ai partidului și a făcut un apel pentru înlocuirea lui Stalin, dar se pune întrebarea cine ar fi trebuit, în opinia lui, să fie următorul secretar general: Troțki, cu „încrederea lui excesivă în sine", Buharin, care nu era un marxist, Zinoviev sau Kamenev, a căror „trădare" din octombrie 1917 nu fusese un „accident", sau Piatakov, pe care nu te puteai baza în chestiuni politice importante? Oricare ar fi fost intențiile politice ale lui Lenin, *Testamentul* nu poate fi citit astăzi decât ca un strigăt disperat.

Lenin a murit pe 21 ianuarie 1924. (Nu există dovezi care să ateste ce a sugerat Troțki, ulterior, în legătură cu otrăvirea lui Lenin de către Stalin.) Noul stat avea să se dezvolte conform principiilor pe care i le imprimase el. Cadavrul îmbălsămat, expus și astăzi în Mausoleul de la Moscova, simbolizează în mod adecvat noua ordine care, așa cum promisese, avea să cuprindă în curând întreaga omenire.

5. Teoria imperialismului și a revoluției

Teoria bolșevică a imperialismului a fost opera lui Lenin și Buharin; acesta din urmă a formulat primul ideile fondatoare ale unei strategii revoluționare pentru noua epocă istorică. În lucrările sale despre imperialism – bazate în cea mai mare parte, după cum am arătat anterior, pe lucrările *Imperialismul* (1902) lui J.A. Hobson și *Finanzkapital* (1910) lui R. Hilferding –, Lenin enumera cinci caracteristici principale care deosebesc imperialismul de capitalismul premonopolist: 1) concentrarea producției și a capitalului, care duce la dominarea economiei mondiale de către marile monopoluri; 2) fuziunea capitalului bancar și industrial, care duce la apariția oligarhiei financiare; 3) rolul de o importanță aparte al exportului de capital; 4) împărțirea lumii între concernurile monopoliste ale capitaliștilor

internaționali; 5) încheierea împărțirii teritoriale a lumii între marile puteri imperialiste. Această situație nu duce la diminuarea contradicțiilor capitalismului, ci le intensifică la maximum; inegalitățile dezvoltării în cadrul sistemului și agresivitatea competiției nu numai că nu reduc probabilitatea izbucnirii războaielor, dar o și sporesc inevitabil. Această ultimă teză este subliniată de Lenin în atacul său împotriva lui Kautsky; acesta susținuse că se poate prevedea trecerea sistemului economic mondial la o fază „ultraimperialistă" în care marile puteri și marile carteluri internaționale vor atinge o stabilitate în împărțirea lumii și vor elimina astfel riscul războiului. Kautsky avansase această opinie ca pe o ipoteză generală, și nu ca pe predicția a ceva care urma să se întâmple inevitabil, dar Lenin a fost scandalizat de ideea unui capitalism fără războaie, o stare de fapt în care și revoluțiile s-ar fi putut produce mai greu. „Basmul stupid" al lui Kautsky era antimarxist și era un simptom al oportunismului; imperialismul nu putea exista fără războaie, pentru că nu exista nicio altă cale de a reglementa și de a elimina inegalitățile dezvoltării mondiale. De aceea, Lenin concluziona în articolul său *Programul militar al revoluției proletare* (1916) că socialismul nu putea să triumfe simultan în toate țările; procesul revoluționar va începe în una sau mai multe țări și aceasta va duce la izbucnirea altor conflicte și războaie.

Legătura dintre perspectivele revoluționare și dezvoltarea inegală a economiei mondiale, alcătuind în același timp un singur sistem, a fost explicată de Buharin în cărți pe care le-a scris în timpul războiului și în primii ani de după revoluție. Imperialismul – cum arată Buharin – a încercat să depășească anarhia producției și să organizeze o economie rațională în care statul joacă rolul unei forțe care supraveghează și reglementează, dar imperialismul nu a reușit să elimine contradicțiile și concurența și să evite, astfel, războaiele imperialiste. Sistemul capitalist, în întregul său, este pregătit pentru revoluția socialistă, dar, cu toate acestea, este mai puțin probabil ca o asemenea revoluție să izbucnească acolo unde dezvoltarea tehnică a atins niveluri foarte înalte și unde burghezia, datorită profiturilor grase pe care le-a obținut, a reușit să-i mituiască pe muncitori cu salarii mai mari și să-i abată de la obiective revoluționare, decât acolo unde concentrarea contradicțiilor este cea mai mare, adică la marginea lumii capitaliste, în țările coloniale sau semicoloniale cele mai înapoiate. Prin îmbinarea unei exploatări intense cu oprimarea națională și cu mișcările țărănești, aceste țări constituiau veriga cea mai slabă, unde lanțul sistemului mondial

putea fi rupt prin forță. Mișcările sociale din țările subdezvoltate nu puteau duce la instaurarea imediată a socialismului, însă erau aliații naturali ai proletariatului din țările avansate și puteau produce forme sociale de tranziție în care atingerea obiectivelor democratice burgheze să poată coincide cu o evoluție graduală și pașnică spre socialism, bazată pe forțele reunite ale muncitorilor și țăranilor.

În 1916, Lenin avea să facă totuși un pas înainte în dezvoltarea acestui argument. El scria în *Bilanțul discuției asupra autodeterminării*:

> Pentru că a crede că revoluția socială *poate fi concepută* fără răscoale ale națiunilor mici din colonii și din Europa, fără explozii revoluționare ale unei părți a micii burghezii *cu toate prejudecățile ei*, fără o mișcare a maselor proletare și semiproletare inconștiente împotriva asupririi moșierești, bisericești, monarhice, naționale etc., înseamnă *a renunța la revoluția socială*... Cel care va aștepta o revoluție socială „pură" o va aștepta *mult și bine*... Revoluția socialistă în Europa nu poate fi altceva decât o explozie a luptei de masă a tuturor asupriților și nemulțumiților. Părți ale micii burghezii și ale muncitorilor înapoiați vor lua inevitabil parte la această luptă – fără o astfel de participare nu este posibilă lupta de masă, nu este posibilă niciun fel de revoluție – și, într-un mod tot atât de inevitabil, vor aduce în mișcare prejudecățile lor, fanteziile lor reacționare. Slăbiciunile și greșelile lor. Dar, în mod obiectiv, ele vor ataca capitalul.

Este greu de știut dacă Lenin era pe deplin conștient de consecințele acestei teorii sau de măsura în care ea se despărțea de tradiția marxistă. În orice caz, teoria susținea ferm că o revoltă socialistă poate avea loc numai acolo unde există multe revendicări și aspirații nesatisfăcute, de felul celor asociate de marxiști cu faza „burgheză" a dezvoltării, mai ales revendicări ale țăranilor și ale națiunilor aservite. Aceasta însemna că, pe măsură ce capitalismul se apropia de situația, prevăzută de Marx, în care societatea este alcătuită numai din burghezie și proletariat, o revoluție socialistă era din ce în ce mai puțin probabilă. Afirmația lui Lenin că țăranii nemulțumiți, revendicările naționale și prezența „vestigiilor feudalismului" vor ajuta proletariatul, fortificându-l cu energia revendicărilor „neproletare", nu era, desigur, în contradicție cu strategia lui Marx și Engels. Aceștia adoptaseră o poziție similară în diverse împrejurări, de pildă atunci când au sperat că în 1848 avea să se producă o revoluție proletară în Germania sau o revoluție rusă după 1870 sau când au considerat că problema irlandeză ar putea întări poziția clasei muncitoare din Anglia. Este adevărat, însă, că Marx și Engels nu au propus nicio teorie explicită despre felul în care ar putea funcționa asemenea alianțe și nici nu a fost vreodată limpede cum

ar fi putut fi reconciliate teoretic aceste speranțe ale lor cu teoria generală a revoluției socialiste. Dar afirmația că revoluția proletară nu se putea produce fără întăriri din partea „vestigiilor feudalismului" era o noutate în marxism și reprezenta o despărțire totală de teoria clasică. Lenin avea fără îndoială dreptate când îi acuza pe liderii Internaționalei a II-a că erau revoluționari în vorbe și reformiști în fapte. Numai el se gândea în mod serios la acapararea puterii și, chiar mai mult decât atât, nu se gândea la nimic altceva. Poziția lui era clară: puterea trebuia câștigată oriunde era posibil acest lucru din punct de vedere politic. Lenin nu și-a permis distracția de a calcula teoretic dacă forțele de producție s-au maturizat până în punctul necesar pentru o revoltă socialistă; calculele sale erau legate numai de circumstanțele în care putea fi obținută puterea. Lenin, la rândul său, ar fi putut fi acuzat, pe bună dreptate, că este un determinist în cuvinte și un adept al *realpolitik*-ului în practică. Uneori, deși nu foarte des, Lenin relua catehismul determinist („Tot ceea ce se întâmplă în istorie se întâmplă din necesitate. Acest fapt este elementar", în *Modelul rusesc al lui Südekum*, 1 februarie 1913), însă acest determinism îi era util numai pentru a se convinge pe sine și pentru a-i convinge și pe alții că, istoric vorbind, cauza comunistă era menită să triumfe; acest principiu nu era aplicat la nicio acțiune politică efectivă. Lenin a abandonat chiar ideea, considerată unul dintre elementele fundamentale ale marxismului, că toate țările trebuie să treacă prin faza capitalistă a dezvoltării. La cel de-al II-lea Congres al Cominternului, pe 26 iulie 1920, el a declarat că popoarele înapoiate ar putea, cu ajutorul proletariatului din țările dezvoltate și al puterii sovietice, să ocolească „faza" capitalistă și să treacă direct la socialism. (Fără această precizare, ar fi fost, într-adevăr, greu de justificat exercitarea autorității sovietice asupra zecilor de triburi primitive și de națiuni mici care aparțineau Imperiului Rus.)

Lenin nu era, în plus, interesat de „maturizarea economică", ci doar de existența unei situații revoluționare. Într-un articol din 1915, *Prăbușirea Internaționalei a II-a*, el a definit principalele caracteristici ale unei asemenea situații după cum urmează: 1) nu este suficientă, de obicei, situația în care „clasele inferioare nu își mai doresc" să trăiască într-un mod tradițional; este, de asemenea, necesară aceea în care „clasele superioare nu mai pot" trăi într-un mod tradițional; nemulțumirea populară nu este suficientă, trebuie să se producă și o dezintegrare a aparatului guvernamental; 2) „suferința și nevoile claselor oprimate au devenit mai acute decât de obicei"; 3) „ca o consecință a cauzelor

de mai sus, să existe o creștere considerabilă a activității maselor, care (...) sunt atrase (...) de implicarea într-o acțiune istorică independentă". Dar „nu toate situațiile revoluționare se transformă în revoluții; revoluția se naște doar dintr-o situație în care schimbările obiective amintite mai sus se îmbină cu schimbări subiective, și anume: capacitatea clasei revoluționare de a întreprinde acțiuni revoluționare îndeajuns de puternice pentru a înfrânge vechiul guvern".

Este ușor de observat că aceste condiții recomandate de Lenin apar mai ușor în timpul unui război, în special în cazul unei înfrângeri militare. De aici provine indignarea sa față de sugestiile că regimul capitalist ar putea evita războaiele, reducând în acest fel, la limită, șansele de apariție a unei situații revoluționare. Tot de aici provine și dorința sa ca revoluționarii să urmărească înfrângerea propriei lor țări în războiul imperialist și să-l transforme astfel în război civil.

Faptul că Lenin era preocupat exclusiv de chestiunea puterii politice însemna și că era singurul lider social-democrat pe deplin eliberat de orice rest a ceea ce el numea „pacifism burghez", speranța de a pune capăt războaielor fără abolirea revoluționară a capitalismului și, atunci când războiul a izbucnit, încercarea de a-i pune capăt folosind metodele dreptului internațional. Un simptom al pacifismului burghez era și folosirea conceptului de „agresiune", indiferent de caracterul de clasă al războiului. Războiul trebuia privit prin prisma claselor sociale, și nu a statelor, războiul nu este coliziunea a două organisme statale, ci un produs al intereselor de clasă. Lenin cita frecvent observația lui Clausewitz, că „războiul este pur și simplu continuarea politicii cu alte mijloace" și, numai pe baza acestui dicton, generalului prusac din timpul lui Napoleon i se atribuie formularea „tezei principale a dialecticii referitoare la războaie" (*ibidem*). Războiul era o manifestare a conflictului dintre interesele de clasă, iar diferența dintre mijloacele folosite în timpul războiului și mijloacele pașnice de a rezolva aceste conflicte era una pur tehnică, neavând nicio semnificație politică; războiul era „pur și simplu" o cale de a atinge scopuri care, în alte timpuri, ar fi putut fi atinse și fără război și nu avea nicio calitate politică sau morală proprie, independentă de interesele de clasă. Nu conta cine anume era agresorul, în fapt nu exista nicio diferență între războaiele de agresiune și cele defensive, ceea ce conta erau numai interesele de clasă aflate în spatele operațiunilor militare. Reflecțiile lui Lenin

cu privire la acest subiect sunt numeroase și cât se poate de clare, deși ele nu mai sunt prea des citate de discipolii săi contemporani.

> Este absurd să împarți războaiele în defensive și agresive. (Discurs din 14 octombrie 1914)

> Nu caracterul de apărare sau ofensiv al războiului, ci interesele luptei de clasă a proletariatului sau, mai bine zis, interesele mișcării internaționale a proletariatului constituie singura poziție posibilă de pe care poate fi analizată și rezolvată problema atitudinii social-democraților față de un fenomen sau altul din relațiile internaționale. (*Militarismul belicos și tactica antimilitaristă a social-democrației*)

> Este ca și cum întrebarea ar fi: Cine a atacat primul, și nu: Care sunt cauzele războiului? Care sunt scopurile lui? Care sunt clasele care s-au angajat în el? (Scrisoare deschisă către Boris Souvarine, decembrie 1916)

> Caracterul unui război (dacă el este reacționar sau revoluționar) depinde nu de întrebarea: Cine a atacat și în a cui țară se găsește dușmanul?, ci de întrebarea: Ce clasă duce războiul, care este politica a cărei continuare este războiul dat? (*Revoluția proletară și renegatul Kautsky*)

Concluzia este nu numai că „agresiunea“ este un concept burghez mincinos care ascunde caracterul de clasă al războaielor, ci și că, organizată în propriul stat, clasa muncitoare are toate drepturile de a duce un război împotriva unui stat capitalist, pentru că, prin definiție, ea reprezintă interesele celor oprimați și are dreptatea de partea sa. Lenin nu a avut nicio ezitare să tragă aceste concluzii.

> Spre exemplu, dacă socialismul ar fi victorios în America sau în Europa în 1920, iar Japonia și China, să zicem, și-ar asmuți *bismarckii* împotriva noastră – chiar dacă, la început, numai pe cale diplomatică –, noi am fi, cu siguranță, în favoarea unui război revoluționar ofensiv împotriva lor. (*Prăbușirea Internaționalei a II-a*)

Într-un discurs din 6 decembrie 1920, Lenin declara că era inevitabil să izbucnească în curând un război între Statele Unite și Japonia și că, deși statul sovietic nu putea „susține“ niciuna dintre tabere împotriva celeilalte, el ar trebui să le incite pe amândouă și să exploateze războiul în propriul său interes. La al VII-lea Congres al Partidului din martie 1918, a propus o rezoluție prin care „Congresul va împuternici Comitetul Central al Partidului să rupă toate tratatele de pace și să declare război oricărei puteri imperialiste sau lumii întregi atunci când Comitetul Central al Partidului va considera că a sosit momentul potrivit“. Acest text, este adevărat, a fost scris sub impresia Tratatului de la

Brest-Litovsk, însă aplicarea sa este generală și textul se află într-un acord deplin cu doctrina lui Lenin. Dat fiind că statul proletar este prin definiție îndreptățit în raport de statele capitaliste și problema agresiunii este irelevantă pentru a judeca un război, este evident că cel dintâi are dreptul și datoria să îl atace pe cel din urmă pentru binele revoluției mondiale ori de câte ori se ivește ocazia, cu atât mai mult cu cât coexistența pașnică dintre capitalism și socialism era, în opinia lui Lenin, imposibilă. În discursul din 6 decembrie 1920, citat deja anterior, Lenin declara:

> Am spus că am trecut de la război la pace, dar nu am uitat că războiul se va întoarce. Deși capitalismul și socialismul trăiesc unul lângă altul, nu pot trăi în pace.

Acestea erau, simplu formulate, bazele ideologice ale politicii externe a statului socialist. Noul stat reprezenta, prin definiție, forța conducătoare în istorie; chiar dacă ataca sau se apăra, acționa în numele progresului. Dreptul internațional, arbitrajul, negocierile legate de dezarmare, „scoaterea războiului în afara legii", toate acestea erau înșelătorii atât timp cât exista capitalismul, iar după dispariția acestuia aveau să nu mai fie necesare, pentru că războaiele sunt tot atât de imposibile în socialism pe cât sunt de inevitabile în capitalism.

6. Socialismul și dictatura proletariatului

Chiar dacă întreaga activitate a lui Lenin a fost subordonată luptei pentru „scopul ultim", reprezentat de construcția societății socialiste, el nu a fost preocupat, înainte de război, să explice în ce fel ar putea să arate o asemenea societate. Scrierile sale conțin referințe disparate la idei socialiste cunoscute, cum sunt colectivizarea proprietății, abolirea muncii salariate și a economiei bunurilor de consum etc., fără însă a intra în detalii. El a explicat totuși înainte de revoluție ce înțelegea prin „dictatura proletariatului", iar explicația a rămas neschimbată în toată perioada cât a fost activ. În *Victoria cadeților și sarcinile Partidului Muncitoresc* (1906), a subliniat de mai multe ori această explicație:

> Dictatura înseamnă putere nelimitată bazată pe forță, și nu pe lege.
>
> Autoritatea – nelimitată, aflată dincolo de lege și bazată pe forță, în sensul cel mai direct al cuvântului – este dictatură.
>
> Termenul științific de „dictatură" nu înseamnă nimic mai mult sau mai puțin decât putere nelimitată prin nimic, de nicio lege, neîngrădită de nicio normă, sprijinindu-se nemijlocit pe violență. Noțiunea de „dictatură" *nu înseamnă altceva decât acest lucru* – luați bine aminte, domnilor cadeți!

Pentru a demonstra că vederile sale nu s-au schimbat, Lenin a repetat aceste afirmații și în 1920. Dictatura era „cea mai directă formă de constrângere" și dictatura proletariatului reprezenta exercitarea forței de către proletariat împotriva exploatatorilor pe care i-a înlăturat. În ce privește modalitățile de organizare a forței, Lenin a oferit precizări în broșura *Statul și revoluția*, scrisă împotriva liderilor Internaționalei a II-a. În ajunul înființării Internaționalei a III-a (pe care o plănuia încă din 1915), nutrind speranța că revoluția avea să izbucnească în curând în întreaga Europă, Lenin a considerat necesar să expună încă o dată teoria marxistă a statului și schimbările pe care socialismul ar fi urmat să le producă în funcționarea instituțiilor de stat.

Lenin arată că statul este, conform doctrinei lui Marx și Engels, rezultatul antagonismelor ireconciliabile dintre clase, dar nu în sensul că armonizează aceste antagonisme sau că ar fi arbitrul lor, dimpotrivă, statul ca atare fusese întotdeauna până atunci instrumentul prin care clasele avute au dominat clasele oprimate.

Instituțiile sale nu pot fi neutre în sânul conflictului de clasă, dar sunt numai expresia legală a oprimării economice a unei clase de către alta. Dat fiind că statul burghez are numai funcția de a perpetua exploatarea clasei muncitoare, instituțiile și organismele acestui stat nu pot fi folosite pentru emanciparea muncitorilor. Sufragiul în statele burgheze nu este un mijloc de calmare a tensiunii sociale și cu atât mai puțin o cale prin care clasele oprimate pot dobândi puterea, ci este numai un mod de a menține dominația burgheziei. Proletariatul nu se poate elibera decât prin distrugerea aparatului de stat; aceasta este sarcina principală a revoluției, care trebuie diferențiată clar de „dispariția treptată" a statului, conformă cu teoria marxistă. Statul burghez trebuie zdrobit aici și acum; dispariția este valabilă pentru statul proletar de după revoluție și se referă la un viitor în care întreaga autoritate politică va fi complet abolită.

Lenin se referă în special la articolul lui Marx despre Comuna din Paris și la *Critica programului de la Gotha*, precum și la diferite scrisori și eseuri ale lui Engels. Reformismul din mișcarea socialistă și ideea de a folosi statul burghez în folosul intereselor proletariatului sunt – cum declară el – contrare fundamentelor marxismului; ele sunt iluzii sau manevre mincinoase ale oportuniștilor care au renunțat la revoluție. Proletariatul are nevoie de un stat (în aceasta constă greșeala anarhiștilor), dar trebuie să fie un stat care să tindă să dispară și să se autodistrugă. Pentru a învinge rezistența exploatatorilor în perioada de tranziție, a cărei durată nu poate fi prevăzută, trebuie să existe o dictatură a proletariatului care, spre deosebire de alte forme ale statului, va fi dictatura majorității societății asupra rămășițelor claselor avute. Pe durata acestei perioade, libertatea capitaliștilor trebuie limitată, deși democrația totală va fi posibilă numai atunci când clasele vor fi dispărut cu totul. În tranziție, statul va putea funcționa fără dificultăți, pentru că majoritatea va putea zdrobi cu ușurință minoritatea exploatatorilor și nu va avea nevoie pentru aceasta de un aparat de poliție special. Experiența Comunei din Paris este utilă pentru că ilustrează caracteristicile generale ale organizării statului comunist. Într-un asemenea stat, armata urma să fie demobilizată și cetățenii urmau să fie înarmați în locul soldaților; toți funcționarii statului urmau să fie aleși și demiși de muncitori; poliția nu va mai exista ca atare, pentru că funcțiile sale, la fel ca acelea ale armatei, vor fi îndeplinite de toți cetățenii capabili să poarte arme. În plus, funcțiile organizatorice ale statului vor fi atât de mult simplificate, încât vor putea fi îndeplinite de orice persoană care știe să scrie și să citească.

Administrarea societății, în întregul ei, nu va necesita nicio competență specială, astfel că nu va mai exista o castă separată a funcționarilor; administrația simplificată și contabilitatea vor fi realizate prin rotație de toți cetățenii, care vor fi retribuiți cu un salariu egal cu al muncitorilor (Lenin acordă o mare importanță acestui fapt). Toți oamenii vor fi într-o măsură egală slujbași ai statului, plătiți în mod egal și obligați în aceeași măsură să muncească. Aceștia vor fi alternativ muncitori și funcționari, astfel încât nimeni nu va mai deveni un birocrat. Datorită simplității administrației, a egalității retribuției și a alegerii și posibilității de demitere a funcționarilor publici, nu va mai exista riscul formării unei clase parazite a birocraților înstrăinați de societate. Pentru a introduce acest sistem, va fi necesară la început o presiune politică, dar, pe măsură ce statul dispare, funcțiile sale își vor pierde treptat caracterul politic și vor deveni chestiuni de simplă administrație. Ordinele nu vor mai fi date de sus; planificarea centralizată necesară va fi combinată cu o largă autonomie teritorială. În textul *Materiale cu privire la revizuirea programului Partidului*, scris în aprilie-mai 1917, Lenin vorbea despre „trecerea învățământului public în mâinile unor organe democratice de autoadministrare locală; înlăturarea puterii centrale din orice amestec în stabilirea programei analitice și în alegerea corpului didactic; alegerea profesorilor direct de către populația însăși".

Obiectivul final este abolirea completă a statului și a tuturor constrângerilor; acest lucru va fi posibil pe măsură ce oamenii se obișnuiesc cu principiile coexistenței voluntare și ale solidarității. Crimele și excesele sunt cauzate de exploatare și sărăcie, astfel că ele vor dispărea treptat în timpul socialismului, iar această convingere a lui Lenin era practic universală în rândul socialiștilor.

Descrisă în acești termeni, utopia lui Lenin, în timp ce Europa era devastată de război, poate părea uimitor de naivă pentru cei care o citesc după cincizeci de ani de putere sovietică; ea avea tot atâta legătură cu statul care urma să fie creat pe cât aveau fanteziile lui Thomas Morus cu Anglia lui Henric al VIII-lea. Dar este un exercițiu steril acela de a sublinia diferențele grotești dintre programe și „îndeplinirea" lor după o jumătate de secol. Utopia lui Lenin este, în linii mari, în acord cu ideile lui Marx, dar, dacă o comparăm cu scrierile anterioare ale lui Lenin, pentru a nu mai vorbi de cele ulterioare, prezintă o caracteristică izbitoare: nu spune absolut nimic despre partid.

Nu avem niciun motiv să ne îndoim că Lenin și-a schițat fantezia cu bună-credință; trebuie să ne reamintin că, atunci când scria aceste rânduri, el credea, în mod eronat, că avea să se producă o revoluție mondială. Dar în mod clar nu a realizat că tabloul pe care îl desena era într-o contradicție manifestă cu propria sa doctrină a revoluției și a partidului. „Dictatura majorității" trebuia să fie exercitată prin intermediul unei organizații politice pătrunse de o înțelegere științifică a istoriei; această cerință, care pune în discuție ideea unui „stat proletar de tranziție", nu apare deloc menționată în *Statul și revoluția*. În perioada în care a scris textul, Lenin își imagina în mod evident că întregul popor, înarmat și eliberat, va începe imediat să îndeplinească toate funcțiile administrației, ale managementului economic, ale poliției, ale armatei, ale judecătorilor etc. El credea și că restrângerea libertății se va aplica numai fostelor clase privilegiate, în timp ce muncitorii și țăranii vor fi pe deplin liberi să își organizeze viețile după propriile lor opțiuni.

Cu toate acestea, natura sistemului care s-a dezvoltat după revoluție nu a fost doar rezultatul unei serii de accidente istorice legate de războiul civil și de încetarea mișcărilor revoluționare din afara Rusiei. Sistemul, cu toate trăsăturile sale despotice și totalitare (această distincție este importantă), fusese prefigurat în liniile sale generale în doctrina bolșevică pe care Lenin o dezvoltase de-a lungul anilor, deși, în mod evident, consecințele nu fuseseră pe deplin înțelese sau prevăzute.

Principiul fundamental enunțat de Lenin sub diferite forme, începând din 1903, era acesta: categorii cum sunt libertatea și egalitatea politică nu au o valoare intrinsecă, ci sunt numai instrumente ale luptei de clasă, și este stupid să le aperi fără a ține cont de interesele de clasă pe care le deservesc. „În practică, proletariatul poate să își păstreze independența numai prin subordonarea luptei sale dezideratelor democratice, inclusiv cel al republicii, luptei revoluționare pentru înlăturarea burgheziei" (*Revoluția socialistă și dreptul națiunilor la autodeterminare*, aprilie 1916). În sistemul burghez, diferența dintre despotism și democrație este semnificativă numai în măsura în care democrația facilita lupta de clasă a proletarilor; era numai o diferență secundară sau de formă. „Sufragiul universal, o Adunare Constituantă, un parlament sunt doar o formă, un fel de promisiune, care nu schimbă cu nimic adevărata stare de fapt" (*Statul*, discurs ținut pe 11 iulie 1919). Acest lucru este adevărat *a fortiori* și în cazul statului postrevoluționar. Dat fiind că proletariatul se află la putere, niciun alt obiectiv nu are o

importanță în sine în afară de păstrarea acelei puteri; toate problemele organizatorice sunt subordonate necesității de a conserva dictatura proletariatului.

Dictatura proletariatului va aboli – nu provizoriu, ci permanent – sistemul parlamentar și separarea puterii legislative de cea executivă. Aceasta va fi principala diferență dintre republica sovietică și regimul parlamentar. La al VII-lea Congres al Partidului Comunist Rus (Bolșevic) din martie 1918, Lenin a prezentat o schiță de program care întruchipa acest principiu:

> Abolirea parlamentarismului (a separării activității legislative de cea executivă); unificarea activității statului de legiferare și executare. Fuziunea administrației cu legislația.

Cu alte cuvinte, conducătorii vor face legile, după care vor guverna fără a putea fi controlați de nimeni. Dar cine sunt conducătorii? În aceeași schiță de program, Lenin sublinia că libertatea și democrația nu sunt destinate tuturor, ci numai maselor muncitoare și exploatate, în vederea eliberării lor. La începutul revoluției, Lenin spera să obțină nu numai susținerea proletarilor, ci și pe cea a țărănimii muncitoare (pe care o diferenția astfel de chiaburi); curând însă a devenit evident că dacă întreaga țărănime susținea revoluția împotriva marilor proprietari de pământ, ea se arăta mult mai puțin entuziastă față de cea de-a doua fază. Partidul își pusese încă de la început speranțele în aprinderea focului luptei de clasă în zona rurală și a încercat să îi agite pe țăranii săraci și pe argații din ferme împotriva țăranilor mai înstăriți, *inter alia*, prin intermediul așa-ziselor „Comitete ale săracilor". Rezultatele au fost slabe și era clar că interesul comun al țăranilor ca o clasă aparte era, în general, mai puternic decât conflictul dintre țăranii săraci și chiaburi. Lenin a început imediat să susțină opțiunea pentru „neutralizarea" țărănimii în întregul său, iar la al X-lea Congres al Partidului din mai 1921, în ajunul lansării NEP, a declarat:

> Noi spunem țăranilor deschis, cinstit, fără niciun fel de înșelăciune: ca să păstrăm calea spre socialism, vă vom face vouă, tovarăși țărani, o serie întreagă de concesii, însă numai în anumite limite, într-o anumită măsură și, firește, noi înșine vom aprecia în ce măsură și în ce limite. (*Cuvânt de încheiere la raportul asupra impozitului în natură*, A Zecea Conferință Generală a P.C. [B] din Rusia)

Primul slogan „de tranziție", cel al dictaturii proletariatului și al țăranilor nevoiași, nu fusese niciodată nimic mai mult decât o iluzie sau un instrument al propagandei. Partidul a recunoscut la

momentul potrivit că dictatura proletariatului urma să fie exercitată asupra întregii țărănimi, care nu avea, așadar, niciun cuvânt de spus în deciziile asupra chestiunilor care o priveau cel mai mult, deși rămânea un obstacol care trebuia luat în considerare. Situația fusese limpede încă de la început: după cum arătaseră alegerile din noiembrie, dacă țăranii ar fi deținut o parte din putere, țara ar fi trebuit guvernată de socialiștii revoluționari, cu minoritatea bolșevică în opoziție.

Proletariatul nu își împărțea, așadar, dictatura cu nimeni. În ceea ce privește chestiunea „majorității", ea nu l-a preocupat prea mult pe Lenin. În articolul *Despre iluziile constituționaliste* (august 1917), el scria:

> … în timp de revoluție nu e de ajuns să constați „voința majorității", nu, trebuie *să te dovedești mai puternic* în momentul hotărâtor la locul hotărâtor, trebuie *să învingi*… vedem nenumărate exemple în care o minoritate mai organizată, mai conștientă, mai bine înarmată, a impus majorității conștiința sa, a învins-o.

Era, așadar, limpede de la bun început că minoritatea proletară nu va exercita puterea în modul descris în *Statul și revoluția*, ci conform principiului că proletariatul este „reprezentat" de partid. Lenin nu s-a sfiit să folosească expresia „dictatura partidului", iar aceasta se întâmpla într-o perioadă în care partidul mai trebuia încă să răspundă criticilor și era uneori încolțit și obligat să fie sincer. Într-un discurs din 31 iulie 1919, Lenin declara:

> Când ni se reproșează că am instaurat dictatura unui singur partid și, după cum ați auzit, se vine cu propunerea unui front socialist unit, spunem: „Da, este dictatura unui singur partid!" Noi militäm pentru ea și nu ne vom clinti din această poziție, pentru că este partidul care a câștigat, de-a lungul a zeci de ani, poziția de avangardă a întregului proletariat industrial.

Într-un document privitor la sindicate, din ianuarie 1922, după ce a menționat „contradicțiile" care decurg din înapoierea maselor, a declarat:

> Aceste contradicții vor duce inevitabil la dispute, neînțelegeri, fricțiuni etc. Este necesară o instanță superioară cu suficient de multă autoritate care să rezolve pe loc toate aceste probleme. Această autoritate o reprezintă Partidul Comunist și Federația Internațională a Partidelor Comuniste din Toate Țările: Internaționala Comunistă.

Din punct de vedere teoretic, problema a fost clarificată de faimoasa broșură *„Stângismul", boală a copilăriei comunismului* (1920), din care înțelegem că nu exista de fapt nicio problemă.

> Însuși felul de a pune problema ca „dictatură a partidului“ *sau* „dictatură a clasei“ *sau* „dictatură (a partidului) conducătorilor“ *sau* „dictatură (a partidului) maselor“ dovedește cea mai neverosimilă și cea mai disperată formă de gândire… Toată lumea știe că masele se împart în clase… că, cel puțin în țările moderne, civilizate, clasele sunt conduse, de obicei și în majoritatea cazurilor, de partide politice, că, de regulă, partidele sunt conduse de grupuri mai mult sau mai puțin stabile de persoane care se bucură de o deosebită autoritate și influență, care au multă experiență, care sunt alese în posturi de cea mai mare răspundere și se numesc conducători. Toate acestea sunt lucruri elementare. Toate acestea sunt lucruri simple și clare. Ce rost ar avea să fie înlocuite cu un talmeș-balmeș, cu un nou *volapük*? (…) Pentru bolșevicul rus… toate aceste discuții despre dictatura „de sus“ *sau* „de jos“, despre dictatura conducătorilor *sau* dictatura maselor etc. nu se poate să nu-i pară ridicole, inepte și copilăroase, așa cum ar fi o discuție asupra chestiunii dacă piciorul stâng este mai folositor omului decât mâna dreaptă.

Prin eliminarea chestiunii din discuție, Lenin a lăsat a se înțelege că nu exista nicio problemă în privința relației între o clasă și un partid sau între un partid și conducătorii săi și că guvernarea exercitată de o mână de oligarhi poate fi în mod legitim numită guvernământ de către clasa pe care pretinde că o reprezintă, deși nu există mijloace instituționale care să ne arate dacă acea clasă îi dorește sau nu ca reprezentanți. Argumentul lui Lenin este atât de rudimentar, încât este greu de crezut că vorbea serios (în pasajul anterior, le răspundea revoluționarilor socialiști germani care îl criticaseră într-un mod similar cu Rosa Luxemburg); cu toate acestea, se potrivește destul de bine cu stilul său general de gândire. Dat fiind că nu există nimic „cu adevărat“ în afara intereselor de clasă, orice presupusă problemă care privește interesele independente ale unui grup sau aparat de la guvernare este o falsă problemă: aparatele „reprezintă“ clasele, iar acest lucru este „elementar“, orice altceva fiind o „prostie copilărească“.

Lenin a fost foarte consecvent în privința acestor chestiuni. Cum spune în lucrarea sa, *Statul și revoluția*, numai un ignorant sau un burghez perfid ar putea insinua că muncitorii sunt incapabili să gestioneze în mod colectiv industria, statul și administrația. Doi ani mai târziu, s-a dovedit că numai un ignorant sau un burghez perfid ar fi putut insinua că muncitorii sunt capabili să gestioneze direct și în mod colectiv industria, statul și administrația. Era evident că industria avea nevoie de administratori individuali și era absurd să vorbim despre „colegialitate“.

Considerațiile cu privire la conducerea prin colegii sunt, în general, pătrunse de un spirit al ignoranței pure și de ostilitate față de specialiști… Trebuie să determinăm sindicatele să privească această sarcină în spiritul luptei împotriva rămășițelor faimosului democratism. Toate aceste țipete pe tema numirilor de sus, toate aceste lucruri învechite și dăunătoare, care își găsesc loc în diferite rezoluții și discuții, trebuie să fie măturate. (Discurs la al IX-lea Congres al Partidului Comunist Rus [Bolșevic], 29 martie 1920)

Știe oare orice muncitor să conducă statul? Oamenii practici știu că astea sunt basme… Știm că muncitorii legați de țărani se lasă antrenați de lozinci neproletare. Câți muncitori au condus? Câteva mii în întreaga Rusie, atâta tot. Dacă vom spune că nu partidul desemnează candidaturile și conduce, ci sindicatele înseși, asta va suna foarte democratic, cu asta se pot obține, poate, voturi, dar nu pentru multă vreme. Asta duce la pieirea dictaturii proletariatului. (*Raport asupra rolului și sarcinilor sindicatelor*, prezentat la ședința facțiunii comuniste a celui de Al Doilea Congres General al Muncitorilor Mineri din Rusia)

Dar dictatura proletariatului nu poate fi exercitată printr-o organizație care include întreaga clasă (…) Poate fi exercitată doar de o avangardă care a absorbit energia revoluționară a clasei. (*Sindicate, situația actuală și greșelile* lui Troțki, discurs ținut la 30 decembrie 1921)

Devine astfel evident, printr-o dialectică aparte, că o guvernare proletară ar însemna distrugerea dictaturii proletariatului, o concluzie perfect plauzibilă având în vedere interpretarea dată de Lenin acestui din urmă termen. Devine evident și că „adevărata" democrație înseamnă abolirea tuturor instituțiilor care au fost până în acel moment privite ca democratice. În privința acestui ultim aspect, limbajul folosit de Lenin nu este chiar unul consecvent; în unele situații, el a preamărit puterea sovietică drept cea mai înaltă formă a democrației, pentru că însemna guvernarea de către popor, deși alteori a stigmatizat democrația ca pe o invenție burgheză. Aceste incoerențe au produs niște contradicții amuzante, cum ar fi cea din discursul său la al III-lea Congres al sovietelor, din 25 ianuarie 1918:

> Democrația este una dintre formele statului burghez, pe care o susțin toți trădătorii adevăratului socialism care se află acum la conducerea socialismului oficial și care afirmă că democrația este în contradicție cu dictatura proletariatului. Atât timp cât democrația nu a depășit cadrul orânduirii burgheze, noi am fost pentru democrație, dar, de îndată ce am întrezărit în întreaga desfășurare a revoluției primele licăriri de socialism, ne-am situat pe poziții care apără cu fermitate și hotărâre dictatura

proletariatului. (Cuvânt de încheiere la Raportul Consiliului Comisarilor Poporului în cadrul celui de Al Treilea Congres General al Sovietelor de Deputați ai Muncitorilor, Soldaților și Țăranilor din Rusia)

Cu alte cuvinte, trădătorii socialismului susțin că democrația este opusul dictaturii, dar noi am abandonat democrația în favoarea dictaturii, care este opusul ei. Aceste stângăcii indică faptul că Lenin era conștient de eroziunea cotidiană a ceea ce mai rămăsese din puținele instituții democratice, dar dorea din când în când să invoce termenul de „democrație" cu rezonanțele sale virtuoase.

Imediat după revoluție, libertățile democratice tradiționale pe care bolșevicii le revendicaseră insistent până în momentul în care au ajuns la putere s-au dovedit a fi arme ale burgheziei. Scrierile lui Lenin confirmă în mod repetat acest fapt, cel puțin în ceea ce privește libertatea presei.

„Libertatea presei" într-o societate burgheză înseamnă libertatea *pentru bogătași* de a înșela, perverti și prosti sistematic, neîncetat, zi de zi, prin ziare scoase în milioane de exemplare, masele exploatate și asuprite ale poporului, sărăcimea. (*Cum să asigurăm succesul Adunării Constituante*)

Prin contrast, „libertatea presei înseamnă: toți cetățenii pot da publicității în mod liber orice opinie a lor" (*ibidem*). Toate acestea se spuneau în ajunul revoluției, dar câteva zile mai târziu lucrurile aveau să se schimbe.

Noi am declarat și mai înainte că, dacă vom lua puterea în mâinile noastre, vom interzice ziarele burgheze. A tolera existența acestor ziare înseamnă să încetezi să mai fii socialist. (Discurs în Comitetul Executiv Central, 17 noiembrie 1917)

Lenin a promis – și s-a ținut de cuvânt – că „nu ne vom lăsa înșelați de lozincile – care sună atât de frumos – libertății, egalității și voinței majorității" (Cuvântare despre înșelarea poporului prin lozincile libertății și egalității, Primul Congres pe Întreaga Rusie al Învățământului Extrașcolar).

În momentul în care s-a ajuns la răsturnarea puterii capitalului în întreaga lume sau fie chiar și într-o singură țară (...), toți cei care, într-un asemenea moment politic, folosesc cuvântul „libertate" în general și care, în numele acestei libertăți, merg împotriva dictaturii proletariatului, toți aceștia nu fac decât să-i ajute pe exploatatori, și nimic altceva; ei sunt alături de aceștia deoarece, dacă nu este subordonată intereselor eliberării muncii de sub jugul capitalului, libertatea este o înșelăciune. (Discurs din 19 mai 1919)

Acest punct de vedere a fost exprimat în modul cel mai clar și mai concis la al III-lea Congres al Cominternului:

> Atât timp cât nu există un rezultat general definitiv, această stare de război îngrozitor va continua să existe. Și noi spunem: *À la guerre comme à la guerre*; nu promitem niciun fel de libertate și niciun fel de democrație. (Raport asupra tacticii P.C. din Rusia, 5 iulie 1921)

Întreaga problemă a instituțiilor reprezentative, a drepturilor civile, a drepturilor minorităților (sau ale majorității), a controlului asupra guvernului și toate problemele constituționale în general, toate acestea sunt reduse la tăcere de maxima *à la guerre comme à la guerre*, iar războiul trebuie să continue până când comunismul va triumfa în toată lumea. Mai ales, și acesta este de fapt miezul problemei, tot ceea ce înseamnă ideea de *lege* privită ca sistem de mediere socială încetează să existe. Întrucât legea nu este „nimic altceva" decât instrumentul prin care o clasă o domină pe alta, nu există în mod evident nicio diferență esențială între domnia legii și conducerea prin forță; tot ceea ce contează este care dintre clase deține poziția dominantă. Într-o scrisoare către D.I. Kurski din mai 1922, Lenin scria: „Justiția nu trebuie să înlăture teroarea… ea trebuie s-o fundamenteze și s-o legifereze principial, clar, fără fals și fără înfloriturі" (*Scrisoare către D.I. Kurski*). Într-o schiță de amendament la Codul Penal care însoțea scrisoarea, el propunea formularea:

> Propaganda sau agitația care dă în mod obiectiv concursul acelei părți a burgheziei internaționale care nu recunoaște egalitatea în drepturi a sistemului comunist de proprietate, care vine să ia locul capitalismului și tinde spre răsturnarea acestuia prin violență, fie pe cale de intervenție, fie de blocadă, fie prin spionaj, finanțarea presei și alte mijloace asemănătoare, se sancționează cu pedeapsa capitală, cu comutarea ei – în cazul unor circumstanțe atenuante – în privarea de libertate sau expulzarea din țară. (*Ibidem*)

La cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Rus (Bolșevic), Lenin declara că menșevicii și socialiștii revoluționari care susțineau că NEP era un pas înapoi spre capitalism și că dovedea caracterul burghez al revoluției vor fi împușcați pentru afirmațiile lor.

În acest mod, Lenin a pus bazele unei legislații care distinge între un sistem totalitar și unul despotic, dar nu pe baza durității, ci pe a falsității. O lege poate prevedea pedepse draconice pentru crime mărunte fără a fi o lege specific totalitară; caracteristică pentru legea totalitară este folosirea unor formulări cum sunt cele ale lui Lenin: oamenii pot fi executați pentru că au exprimat

opinii care pot „în mod obiectiv să servească intereselor burgheziei". Aceasta înseamnă că guvernul poate condamna la moarte pe oricine dorește; nu există nimic de genul legii; problema nu ține atât de severitatea Codului Penal, cât de faptul că acesta nu există decât cu numele.

Așa cum am menționat deja, toate acestea se petreceau într-o perioadă în care partidul nu controla încă pe deplin situația și trebuia să răspundă ocazional criticilor. În mod paradoxal, frazele tăioase și neambigue prin care Lenin solicita folosirea terorii și nega posibilitatea democrației și a libertății dovedeau că libertatea nu fusese încă eradicată complet. În epoca lui Stalin, când partidul nu mai trebuia să lupte cu niciun fel de critici din afara sa, limbajul terorii a fost înlocuit cu cel al democrației; în special în ultimii ani ai conducerii lui Stalin, sistemul sovietic era prezentat drept întruparea supremă a guvernării populare și a oricărui fel de libertate democratică. Dar, în timpul lui Lenin, conducătorii trebuiau să răspundă nu numai în Rusia, ci și în restul Europei acelor lideri socialiști care protestau energic împotriva ideii că dictatura proletariatului presupunea distrugerea democrației. Atacul lui Kautsky asupra sistemului sovietic din lucrarea *Dictatura proletariatului* (1918) a atras după sine o replică furioasă din partea lui Lenin în *Revoluția proletară și rebelul Kautsky* (1918), în care el relua atacurile asupra imbecililor care vorbeau despre democrație fără a ține cont de conținutul de clasă al acesteia, ascunzând în mod voit faptul că democrația burgheză era o democrație pentru burghezie și democrația proletară o democrație pentru proletariat. Kautsky susținea că, atunci când vorbise despre „dictatura proletariatului", Marx avusese în vedere conținutul de clasă al regimului, și nu metodele sale de guvernare; instituțiile democratice, din perspectiva lui Kautsky, nu numai că erau compatibile cu guvernarea proletară, ci erau chiar o condiție a acesteia. Pentru Lenin, toate acestea erau niște absurdități. Dacă proletariatul guverna, trebuia să guverneze prin forță, iar dictatura însemna guvernare prin forță, și nu prin lege.

7. Scrierile lui Troțki despre dictatură

Următoarea broșură a lui Kautsky, *Terorism și comunism*, a primit un răspuns din partea lui Troțki într-o lucrare care purta același titlu (în 1920 a apărut o traducere în engleză a lucrării, purtând titlul *The Defence of Terrorism* [*Apărarea terorismului*]). Acest text surprinzător este, într-un anumit sens, chiar mai categoric decât

declarațiile lui Lenin. Troțki, care anticipase în 1903 că teoria partidului formulată de Lenin va duce la tirania unui singur om, fusese, până în 1920, total convertit la această teorie. Broșura merită atenție pentru că include cea mai generală expunere, scrisă pe vremea când se afla la putere, a teoriei statului aflat sub dictatura proletară și, de asemenea, cea mai explicită descriere a ceea ce se numește astăzi sistem totalitar. Lucrarea a fost scrisă, ce este drept, în timpul războiului civil și al războiului cu Polonia, despre care Troțki a spus cu o neobișnuită naivitate: „Sperăm să obținem victoria, pentru că avem toate drepturile istorice la ea", dar este evident că aspiră să fie o lucrare de teorie generală; mulțimea citatelor din discursurile anterioare ale lui Troțki arată că el nu susține pur și simplu o teză inflamată de temperatura înaltă a momentului. El prezintă principiile generale ale dictaturii proletariatului în același mod ca Lenin. Democrația burgheză este o șarlatanie; problemele serioase în războiul de clasă nu sunt rezolvate prin vot, ci prin forță; pe timpul revoluției, soluția este să lupți pentru putere și nu să aștepți prostește constituirea unei „majorități"; a respinge teroarea înseamnă a respinge socialismul (cel care își dorește scopurile trebuie să își dorească și mijloacele); sistemele parlamentare și-au trăit traiul, ele au reflectat în principal interesele claselor intermediare, în timp ce în epoca revoluționară numai proletariatul și burghezia mai sunt clase semnificative; vorbăria despre „egalitatea în fața legii", drepturile civile etc. este în momentul prezent numai un delir metafizic; este corect că Adunarea Constituantă a fost dizolvată, fie și numai pentru că sistemul electoral era depășit de derularea prea rapidă a evenimentelor și pentru că Adunarea nu reprezenta voința poporului; este corect că au fost împușcați ostatici (*à la guerre comme à la guerre*); libertatea presei nu poate fi permisă, pentru că le servește dușmanului de clasă și aliaților săi, menșevicii și socialiștii revoluționari; este inutil să se vorbească despre „adevăr" sau despre cine are dreptate, aceasta nu este o dezbatere academică, ci o luptă pe viață și pe moarte; drepturile individuale sunt niște prostii irelevante și, „în ce ne privește, nu am fost niciodată interesați de vorbăria kantian-preoțească și cea a quakerilor vegetarieni despre «sacralitatea vieții umane»" (*The Defence of Terrorism*). Comuna din Paris a fost învinsă din cauza scrupulelor de sentimentalism și umanism; într-o dictatură a proletariatului, partidul trebuie să fie cea mai înaltă instanță de apel și trebuie să aibă ultimul cuvânt în toate chestiunile importante; „Supremația revoluționară a proletariatului presupune supremația unui partid politic chiar în cadrul

proletariatului, cu un program clar de acțiune și o disciplină internă fără cusur“ (*ibidem*); „Dictatura Sovietelor a devenit posibilă doar prin intermediul dictaturii partidului“ *(ibidem*).

Troțki răspunde, cu toate acestea, unor întrebări pe care Lenin le-a evitat sau le-a trecut cu vederea.

> Ce garanție avem – ne întreabă unii oameni cuminți – că partidul vostru este chiar acela care exprimă interesele dezvoltării istorice? Distrugând sau împingând alte partide în ilegalitate, le-ați eliminat din competiția politică și, prin aceasta, v-ați lipsit de posibilitatea de a vă testa propria direcție de acțiune.

Troțki răspunde:

> Această idee este dictată de o concepție pur liberală asupra cursului revoluției. Într-o perioadă în care toate antagonismele își asumă un caracter deschis și lupta politică se transformă rapid în război civil, partidul aflat la conducere are suficiente repere materiale prin care să își testeze direcția de acțiune fără a lăsa liberă circulația ziarelor menșevice. Noske i-a zdrobit pe comuniști, dar ei au renăscut. Noi i-am suprimat pe menșevici și pe socialiștii revoluționari, iar ei au dispărut. Acest criteriu este suficient pentru noi.

Aceasta este una dintre cele mai edificatoare formulări teoretice ale bolșevismului, din care rezultă că „dreptatea“ unei mișcări istorice sau a unui stat trebuie judecată în funcție de succesul pe care l-a avut acțiunea sa violentă. Noske nu a reușit să îi zdrobească pe comuniștii germani, însă Hitler a făcut-o; ar rezulta, așadar, după regula lui Troțki, că Hitler „a exprimat interesele dezvoltării istorice“. Stalin i-a lichidat pe troțkiștii din Rusia, iar aceștia au dispărut, prin urmare, este limpede că Stalin, și nu Troțki, a reprezentat progresul istoric.

Din principiul guvernării de către o avangardă rezulta, desigur, că…

> … „independența“ continuă a mișcării sindicale în perioada revoluției proletare este o imposibilitate la fel de mare ca politica de coaliție. Sindicatele au devenit cele mai importante organizații economice ale proletariatului aflat la putere. De aceea, ele se află sub conducerea Partidului Comunist. Nu numai chestiunile de principiu ale mișcării sindicale, ci și problemele serioase ale organizării acesteia sunt supuse deciziilor Comitetului Central al partidului nostru… [Sindicatele] sunt organele de producție ale Statului Sovietic și își asumă responsabilitatea pentru destinul acestuia nu opunându-i-se, ci identificându-se cu el. Sindicatele au devenit organizatorii disciplinei muncii. Ele cer de la muncitori să depună un efort de muncă intens, în condițiile cele mai grele. (*Ibidem*)

Statul este organizat, desigur, în interesul maselor muncitorești.

> Aceasta nu exclude însă elementul constrângerii sub toate formele sale, atât sub cele mai ușoare, cât și sub cele extrem de dure. (*Ibidem*)

În noua societate, constrângerea nu doar că nu va dispărea, dar va juca un rol esențial:

> Principiul muncii obligatorii este, pentru comuniști, în afara oricărei discuții (...) Singura soluție la dificultățile economice, care este corectă *atât din punctul de vedere al principiilor*, cât *și al practicii* este tratarea populației întregii țări ca pe rezervorul de forță de muncă necesară (...) Principiul în sine al muncii obligatorii a înlocuit în mod radical *și permanent* principiul liberei angajări în același mod în care socializarea mijloacelor de producție a înlocuit proprietatea capitalistă.

Munca trebuie militarizată:

> Ne opunem (...) sclaviei capitaliste printr-o muncă reglementată social pe baza unei planificări economice, obligatorie pentru întregul popor și, în consecință, obligatorie pentru fiecare muncitor din țară (...) Bazele militarizării muncii sunt acele forme de obligație statală fără de care înlocuirea economiei capitaliste cu voința socialistă va rămâne întotdeauna o vorbă goală (...) Nicio formă de organizare socială cu excepția armatei nu s-a considerat vreodată îndreptățită să își subordoneze cetățenii într-o asemenea măsură și să îi controleze atât de complet prin voința sa ca Statul Dictaturii Proletare, care se consideră îndreptățit să facă asta, și o va face.
>
> Nu avem o altă cale spre socialism în afara reglementării autoritare a forțelor economice și a resurselor țării, a distribuției centralizate a forței de muncă în conformitate cu planul general al Statului. Statul Muncii se consideră împuternicit să trimită fiecare muncitor în locul în care este nevoie de munca lui.
>
> Tânărul Stat Socialist are nevoie de sindicate nu pentru a lupta pentru condiții mai bune de muncă – aceasta este sarcina organizării sociale și statale în întregul ei –, ci pentru a organiza clasa muncitoare în vederea producției, pentru a educa, disciplina, distribui, grupa, reține anumite categorii și anumiți muncitori la posturile lor în mod permanent.

În rezumat...

> ... drumul spre socialism trece prin perioada celei mai solide întăriri a principiului Statului (...) Înainte de a dispărea, Statul preia forma dictaturii proletariatului, adică a celei mai brutale forme a Statului, care se extinde autoritar asupra tuturor sferelor vieții cetățenilor.

Lucrurile sunt, așadar, exprimate cât se poate de clar. Statul dictaturii proletariatului este descris de Trotki ca un uriaș lagăr de concentrare permanent, în care conducerea statală exercită o

putere absolută asupra fiecărui aspect al vieții cetățenilor și decide câtă muncă trebuie aceștia să presteze, ce fel de muncă și în ce loc. Indivizii nu sunt decât niște simpli executanți. Constrângerea este universală și orice organizație care nu reprezintă o parte a statului i se împotrivește în mod necesar, fiind astfel și o inamică a proletariatului. Toate acestea, desigur, sunt impuse în numele unui tărâm ideal al libertății, a cărui venire este așteptată după un interval nedefinit de timp istoric. Troțki oferă – se poate spune – o exprimare completă a principiilor socialismului, așa cum au fost ele înțelese de bolșevici. Trebuie însă să remarcăm că nu ni se spune în mod clar ce anume va înlocui, din punctul de vedere al marxismului, libera angajare a forței de muncă, care, în conformitate cu tezele lui Marx, este o formă de sclavie, pentru că înseamnă că omul trebuie să își vândă forța de muncă pe piață, adică să se considere o marfă și să fie tratat în consecință de către societate. Dacă este abolită libera angajare, singurele modalități de a-i determina pe oameni să muncească și să producă venit sunt constrângerea fizică sau motivația morală (entuziasmul pentru muncă). Cea din urmă a fost, desigur, ridicată în slăvi atât de Lenin, cât și de Troțki, dar ei au descoperit foarte repede că era fantezist să se bazeze pe motivația morală ca pe o sursă permanentă a efortului. Nu mai rămânea decât constrângerea, și nu constrângerea capitalistă bazată pe necesitatea câștigării traiului, ci forța fizică brută, frica de închisoare, agresiunea fizică și moartea.

8. Lenin, ideolog al totalitarismului

Lenin, care atunci când era vorba de chestiuni practice importante era mai puțin doctrinar decât Troțki, s-a îndepărtat de propriile sale principii cel puțin în două privințe. În primul rând, a recunoscut că sindicatele aveau de jucat un rol nu numai în obținerea producției planificate, ci și în apărarea muncitorilor în fața statului, deși anterior, în spiritul logicii marxismului, susținuse la fel ca Troțki că aceasta ar însemna apărarea clasei muncitoare de ea însăși, ceea ce era absurd. În al doilea rând, a admis că statul avea de suferit din cauza „deformărilor birocratice", deși nu era clar cum se potrivea această afirmație cu sistemul său mental; din punctul de vedere al intereselor de clasă, birocrația capitalistă era un instrument de dominație, în timp ce birocrația socialistă era unul de eliberare. Se pare că bunul său simț l-a ajutat ca, în privința ambelor chestiuni, să sacrifice dogmele în favoarea realității, dar, din nefericire, el a înțeles cum stăteau lucrurile prea târziu pentru a mai putea face ceva. În orice caz, pentru fiecare cuvânt spus în favoarea independenței sindicatelor el a spus zece despre pericolul sindicalismului și nu a oferit niciun remediu pentru birocrație în afară de și mai multă birocrație. Orice iluzie că partidul în sine ar fi putut fi o enclavă a libertății de exprimare și a criticii deschise, care erau suprimate în restul societății, ducea inevitabil la o dezamăgire imediată. Lenin însuși, după cum am văzut, nu a privit niciodată clicile sau disputele din cadrul partidului ca pe un indiciu de bun augur. Încă din 1910, pe vremea luptelor cu otzoviștii și a sloganului „libertate completă pentru gândirea revoluționară și filosofică", el scria:

> Acest slogan este complet oportunist. În toate țările, acest gen de slogan a fost propus în sânul partidelor socialiste numai de oportuniști, iar în practică, nu a însemnat decât „libertatea" de a corupe clasa muncitoare cu ideologia burgheză. „Libertatea de gândire" (adică libertatea presei, libertatea de exprimare și de conștiință) o cerem din partea *statului* (și nu a partidului), împreună cu libertatea de asociere. (*Facțiunea Vperyod*, septembrie 1910)

Aceste fraze se refereau, bineînțeles, la statul burghez. Din momentul în care autoritatea statului era identificată cu cea a partidului, regulile care se aplicau libertății critice ar trebui să fie, desigur, aceleași atât pentru stat, cât și pentru partid. *Gleichschaltung*-ul partidului a durat ceva mai mult, dar și aceasta

era inevitabil; problema a fost în principiu rezolvată la cel de-al X-lea Congres, în martie 1921, prin atacul lui Lenin asupra fracționalismului și a „luxului de a studia nuanțele opiniilor“ și prin afirmația sa că „trebuie să subliniem cât se poate de clar că nu puteam pleda pentru deviații și că trebuie să le punem capăt“. În anii de după moartea lui Lenin era imposibil să împiedici total formarea fățișă a unor grupări și „platforme“ în cadrul partidului sau, mai degrabă, în cadrul aparatului de partid, dar, la scurtă vreme după aceea, s-a ocupat de „deviațiile“ reale sau imaginare chiar brațul înarmat al statului, iar idealul unității a fost realizat cu metode polițienești.

Chiar dacă se poate spune că doctrina lui Lenin și stilul său de gândire au pus bazele sistemului totalitar, acest fapt nu s-a datorat principiilor folosite pentru justificarea terorii și pentru reprimarea libertăților civile. Atunci când se declanșează un război civil, este posibil să se adopte de ambele părți măsuri extreme care țin de terorism. Suprimarea libertăților civile pentru a menține și întări regimul nu se transformă în totalitarism dacă nu este însoțită de principiul că orice activitate – economică, culturală etc. – trebuie subordonată complet scopurilor statului; și, pe lângă faptul că acțiunile îndreptate împotriva regimului sunt interzise și sunt pedepsite fără milă, nu există niciun fel de acțiune politică „neutră“, iar cetățeanul individual nu are dreptul să facă nimic din ceea ce nu aparține obiectivelor statului; că acest cetățean este proprietatea statului și este tratat ca atare de acesta. Sistemul sovietic, care a preluat aceste principii de la Rusia țaristă și le-a dus la un grad mult mai mare de perfecțiune, este în acest sens tot creația lui Lenin.

Lenin nu a crezut niciodată în posibilitatea de a fi imparțial sau neutru în vreo sferă a vieții, inclusiv în filosofie. Oricine pretindea că nu aparține niciunui partid sau se declara neutru era pentru el un dușman deghizat. Atacând sindicatul lucrătorilor feroviari la scurt timp după revoluție, pe 1 decembrie 1917, Lenin a declarat la Congresul Sovietelor Reprezentanților Țăranilor:

> Într-un moment de luptă revoluționară, când fiecare minut contează, când dezacordul și neutralitatea îi permit dușmanului să-și strecoare mesajul, când acesta va fi cu siguranță auzit și când nimeni nu se grăbește să-i ajute pe oameni în lupta pentru drepturile lor sacre, nu pot numi o asemenea poziție „neutralitate“; nu este neutralitate; un revoluționar ar numi-o „agitație“.

În politică, la fel ca în orice alt domeniu, nu existau oameni „neutri“. Oricare ar fi fost problema de care Lenin se ocupa la un

moment dat, tot ceea ce îl interesa era dacă aceasta era benefică sau dăunătoare pentru revoluție sau, mai apoi, pentru guvernul sovietic. Cele patru scurte articole pe care le-a scris despre Tolstoi între 1910 și 1911, după moartea scriitorului, sunt un exemplu tipic. Tema centrală a lui Lenin era existența a „două aspecte" în opera lui Tolstoi: primul, reacționar și utopic (perfecțiunea morală, caritatea față de toți oamenii și lipsa de rezistență față de rău), al doilea, „progresist" și critic (descrierea oprimării și a nefericirii țăranilor, a ipocriziei claselor înalte și a Bisericii etc.). Aspectul „reacționar" al doctrinei lui Tolstoi era scos în evidență de reacționari, însă aspectul „progresist" putea furniza un „material util" pentru obiectivul trezirii maselor chiar dacă lupta politică avea scopuri mult mai largi decât critica lui Tolstoi. Articolul lui Lenin din 1905, *Organizarea Partidului și literatura Partidului*, a fost decenii întregi și mai este încă folosit pentru a justifica ideologic servitutea cuvântului scris în Rusia. S-a susținut că el se referă numai la literatura politică, ceea ce este inexact, pentru că se referă la orice cuvânt scris. Articolul conține lozincile: „Jos cu scriitori nepartizani!"; „Jos cu supraoamenii literari!"; „Literatura trebuie să devină o parte a cauzei comune a proletariatului, «un ciocan și o nicovală» a unui singur măreț mecanism social-democrat, pus în mișcare de întreaga avangardă cu conștiință politică a întregii clase muncitoare." Iar „intelectualilor isterici" care deplâng această atitudine aparent birocratică, Lenin le spune că nu poate exista o nivelare mecanică în domeniul literaturii, ci trebuie să existe loc pentru inițiativă personală, imaginație etc.; cu toate acestea, lucrările literare trebuie să aparțină realizărilor partidului și trebuie să fie controlate de partid. Aceste rânduri au fost, desigur, scrise în timpul luptei pentru „democrația burgheză", având la bază premisa că Rusia avea să se bucure în curând de libertate de exprimare, dar că membrii „literați" ai partidului vor trebui să demonstreze în scrierile lor o gândire de partid; la fel ca în alte cazuri, această obligație a devenit generală atunci când partidul a ajuns să controleze aparatul de constrângere al statului.

Discursul atât de des citat al lui Lenin de la Congresul Komsomol din 2 octombrie 1920 tratează într-un mod similar probleme etice.

> Pentru noi, morala este subordonată în întregime intereselor luptei de clasă a proletariatului… Moral este ceea ce servește la distrugerea vechii societăți exploatatoare și la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului, care făurește societatea nouă, comunistă… Pentru un

> comunist, toată morala constă în această disciplină solidară și în lupta de masă conștientă împotriva exploatatorilor. Noi nu credem într-o morală veșnică și demascăm caracterul mincinos al tuturor basmelor despre morală. (*Sarcinile Uniunii Tineretului*. Cuvântare rostită la al III-lea Congres General al Uniunii Tineretului Comunist din Rusia)

Ar fi greu să interpretăm aceste cuvinte în alt sens decât că tot ceea ce servește sau lezează interesele partidului este moralmente bun sau, respectiv, rău și că nimic altceva nu este moralmente bun sau rău. După obținerea puterii, menținerea și consolidarea conducerii sovietice au devenit singurul criteriu al moralității și al valorilor culturale de orice fel. Niciun alt criteriu nu poate cântări împotriva unei acțiuni care pare să tindă spre menținerea puterii și niciun fel de valori nu pot fi recunoscute pe vreo altă bază. Toate problemele culturale devin astfel întrebări tehnice și trebuie evaluate cu un singur standard invariabil; „binele societății" devine ceva complet diferit de binele membrilor săi individuali. Ține de sentimentalismul burghez, de pildă, să condamni agresiunea sau anexarea atunci când se poate demonstra că ele ajută la menținerea puterii sovietice; este ilogic și ipocrit să condamni tortura dacă ea servește intereselor puterii, care este, prin definiție, devotată „eliberării maselor muncitorești". Morala utilitaristă și judecățile utilitare asupra fenomenelor sociale și culturale transformă baza originară a socialismului în opusul său. Toate fenomenele care trezesc indignarea morală, dacă au loc într-o societate burgheză, sunt transformate în aur, ca prin atingerea lui Midas, dacă servesc intereselor noii puteri: invadarea armată a unui stat străin devine eliberare, agresiunea devine apărare, tortúrile reprezintă mânia nobilă îndreptată împotriva exploatatorilor. Cele mai rele excese din cei mai cumpliți ani ai stalinismului pot fi justificate pe baza principiilor leniniste numai prin demonstrarea faptului că puterea sovietică a fost consolidată cu ajutorul lor. Diferența esențială între „Epoca lui Lenin" și „Epoca lui Stalin" nu este aceea că sub Lenin exista libertate în partid și în societate și sub Stalin această libertate a fost suprimată, ci aceea că pe timpul lui Stalin întreaga viață spirituală a popoarelor din Uniunea Sovietică a fost acoperită de valul universal al minciunii. Acesta nu s-a datorat, totuși, numai personalității lui Stalin, ci și, s-ar putea spune, evoluției „naturale" a situației. Când Lenin vorbea despre teroare, birocrație sau revolta antibolșevică a țăranilor, el spunea lucrurilor pe nume. După instaurarea dictaturii staliniste, partidul (chiar dacă era atacat de dușmanii săi) nu avea în contul său nicio

greșeală care să îl discrediteze, statul sovietic fiind perfect, iar dragostea oamenilor pentru regim fără limite. Schimbarea a fost naturală în sensul că într-un stat în care orice rest al controlului instituțional asupra guvernului a fost înlăturat, singura justificare a acestuia din urmă era că el întruchipa, pe baza unui principiu prestabilit, interesele și aspirațiile poporului muncitor, iar aceasta ar putea fi numită o formă ideologică de legitimitate, diferită de charisma care aparține unei monarhii ereditare sau unui regim ales pe baze legale. Omnipotența minciunii nu s-a datorat șireteniei lui Stalin, ci a fost singura cale de a legitima un regim bazat pe principii leniniste. Sloganul cel mai des invocat în timpul dictaturii lui Stalin, „Stalin este un Lenin al zilelor noastre“, era în acest sens unul foarte exact.

9. Martov și ideologia bolșevică

Alături de Kautsky și Rosa Luxemburg, Martov a fost un critic remarcabil al ideologiei și al tacticilor bolșevice din perioada imediat următoare revoluției. *Bolșevismul mondial* (lucrare apărută în 1923 în limba rusă) este o culegere de articole scrise în principal între 1918 și 1919 și reprezintă probabil cea mai importantă încercare de a-l critica pe Lenin de pe poziții menșevice, reprezentând așadar o perspectivă social-democrată similară cu cea a lui Kautsky. Martov susținea că acapararea puterii de către bolșevici în Rusia avea puține în comun cu revoluția proletară așa cum era ea înțeleasă în mod tradițional de către marxiști. Succesul bolșevismului nu se datora maturizării clasei muncitoare, ci dezintegrării acesteia și stării de demoralizare specifice războiului. Clasa muncitoare antebelică, educată zeci de ani în spiritul socialismului de către partide, a fost pervertită de anii de măcel, iar caracterul ei s-a schimbat prin influența elementelor rurale, un fenomen pe care l-au suportat toate națiunile beligerante. Autoritatea de care se bucurau cândva ideile a dispărut; marxismul rudimentar și simplist era acum la ordinea zilei; acțiunile erau dictate de nevoile materiale directe și de credința că toate problemele sociale pot fi rezolvate prin forța armelor. Stânga socialistă fusese învinsă în încercarea sa, la întrunirea de la Zimmerwald, de a salva ceea ce mai rămăsese din mișcarea proletară. Faptul că marxismul se dezintegrase în timpul războiului, divizându-se în „patriotismul social", pe de-o parte, și anarho-iacobinismul bolșevic, pe de altă parte, reprezintă o confirmare a teoriei marxiste despre dependența conștiinței față de condițiile sociale. Clasele conducătoare comiteau, prin intermediul armatelor lor, acte de distrugere în masă, jafuri etc. și obligau populația la muncă forțată. În mijlocul acestei recesiuni generalizate, bolșevismul mondial s-a ridicat pe ruinele mișcării socialiste. Punând în contrast promisiunile lui Lenin din *Statul și revoluția* cu realitatea postrevoluționară, Martov susține totuși că adevăratul sens al bolșevismului nu constă în restrângerea democrației; ideea mai veche a lui Plehanov că revoluția ar trebui să deposedeze un timp burghezia de drepturi electorale ar fi putut fi aplicată dacă ar fi existat și alte forme de democrație instituțională. Ideologia bolșevică se bazează pe principiul că socialismul științific este adevărat și că trebuie, de aceea, impus maselor care, înșelate de burghezie, nu își pot înțelege propriile interese; în acest scop, este necesară distrugerea parlamentului, a

presei libere și a tuturor instituțiilor reprezentative. Această doctrină – afirmă Martov – este conformă cu o anumită formă de socialism utopic; măsuri similare cu cele ale bolșevicilor figurau și în programele propuse de babuviști, de Weitling, Cabet sau de blanquiști. Ele sunt însă contrare materialismului dialectic. Utopiștii au dedus din principiul dependenței spirituale a clasei muncitoare de societatea în care trăiește că societatea trebuie transformată de o mână de conspiratori sau de o elită luminată, în timp ce masele muncitorești ar urma să joace rolul unui obiect pasiv. Dar concepția dialectică exprimată, de pildă, în cea de-a treia *Teză despre Feuerbach* a lui Marx este că există o interacțiune constantă între conștiința umană și condițiile materiale și că, pe măsură ce clasa muncitoare se luptă pentru a schimba aceste condiții, se schimbă ea însăși și ajunge la eliberare spirituală. Dictatura unei minorități nu poate educa nici societatea, nici pe dictatorii înșiși. Proletariatul poate doar să preia controlul asupra realizărilor societății burgheze atunci când devine capabil să preia inițiativa în calitate de clasă și nu poate face asta în condițiile despotismului, ale birocrației și ale terorii.

Bolșevicii, continuă Martov, nu au dreptul să apeleze la formulările lui Marx referitoare la dictatura proletariatului și la distrugerea sistemului statal anterior. Marx a atacat legea electorală în numele dreptului universal de a fi ales și al suveranității populare, și nu în numele despotismului unui singur partid. El a pledat pentru abolirea instituțiilor antidemocratice ale statului democratic – poliția, forța militară permanentă, birocrația centralizată –, dar nu și pentru abolirea democrației în sine; dictatura proletariatului însemna pentru el nu o anumită formă de guvernare, ci un anumit tip de societate. Leniniștii au proclamat, pe de altă parte, sloganul anarhist al desființării aparatului de stat, căutând în același timp să-l reconstruiască sub cea mai despotică formă cu putință.

Disputa dintre Lenin și Martov se încheia astfel în același punct în care începuse în 1903. Martov lua în serios ceea ce spunea despre domnia clasei muncitoare, în timp ce pentru Lenin, dacă era lăsată de capul ei, clasa muncitoare nu putea produce decât o ideologie burgheză, iar a-i acorda acesteia o putere reală ar fi condus la o reinstaurare a capitalismului.

Lenin avea dreptate când scria, în august 1921, că „sub lozinca «mai multă încredere în forțele clasei muncitoare» se urmărește acum, de fapt, întărirea influenței menșevice și anarhiste: în primăvara anului 1921, Kronstadt-ul a arătat și a dovedit în mod clar acest lucru“ (*Timpuri noi, greșeli vechi sub o formă nouă*).

Martov dorea ca statul să preia controlul asupra tuturor instituțiilor democratice ale trecutului și să le sporească dimensiunea; statul lui Lenin era comunist numai în măsura în care comuniștii dețineau monopolul puterii în cadrul său. Martov credea în continuitatea culturală; pentru Lenin, singura „cultură" care ar fi trebuit preluată de la burghezie consta într-o serie de abilități tehnice și administrative. Totuși, Martov greșea când îi acuza pe bolșevici că exprimă prin ideologia lor foamea maselor demoralizate de a poseda bunuri materiale. Această concepție se născuse din jaful în masă care a caracterizat prima fază a revoluției, însă nici Lenin, nici vreun alt lider bolșevic nu priveau jaful ca pe o expresie a doctrinei comuniste. Dimpotrivă, Lenin susținea că o productivitate a muncii sporită era simbolul superiorității socialiste; în înfăptuirea socialismului, el se baza, în principal, dacă nu în totalitate, pe progresul tehnologic. El scria, de exemplu, că dacă s-ar fi construit rețele de centrale electrice regionale, ceea ce ar fi luat, totuși, cel puțin zece ani, până și cele mai înapoiate regiuni din Rusia ar trece direct la socialism fără niciun stadiu intermediar (*Impozitul în natură*). În realitate, bolșevicii au fost cei care au introdus ideea că indicii producției globale sunt dovada fundamentală a succesului socialismului, deși, desigur, fără a folosi atât de multe cuvinte, ei au sanctificat principiul producției în sine indiferent dacă face sau nu mai bună viața producătorilor, adică a întregii comunități muncitoare. Acesta era un aspect important, deși nu era singurul, al cultului puterii statului privit ca valoare supremă.

10. Lenin polemistul. Geniul lui Lenin

Cea mai mare parte a operei publicate a lui Lenin constă în atacuri și polemici. Cititorul este invariabil izbit de brutalitatea și agresivitatea stilului său, care nu au termen de comparație în întreaga literatură socialistă. Polemicile sale sunt pline de insulte și de o deriziune lipsită de umor (de fapt, Lenin nu avea deloc simțul umorului). Nu conta deloc dacă cei atacați erau „economiști", menșevici, cadeți, Kautsky, Trotki sau „adversarii muncitorilor"; când nu era un lacheu al burgheziei și al moșierimii, preopinentul său era o prostituată, un clovn, un mincinos, un ticălos de doi bani ș.a.m.d. Acest stil gâlcevitor avea să devină obligatoriu în scrierile sovietice asupra temelor cotidiene, deși sub o formă stereotipă, birocratică și golită de pasiune personală. Dacă se întâmplă cumva ca preopinentul lui Lenin să spună ceva cu care Lenin era de acord, atunci el „este

obligat să admită“ că lucrurile așa stăteau; dacă o dispută izbucnea în tabăra inamicului, unuia dintre cei implicați „i-a scăpat“ adevărul despre celălalt; dacă autorul unei cărți sau articol nu a menționat ceva despre care Lenin credea că ar fi trebuit menționat, înseamnă că insul „a trecut sub tăcere“ acel ceva. Adversarul său socialist de moment „nu poate înțelege ABC-ul marxismului“; dacă, totuși, Lenin se răzgândește cu privire la chestiunea aflată în discuție, cel care nu „poate înțelege ABC-ul marxismului“ este cel care susține ceea ce Lenin susținuse cu o zi înainte. Toată lumea este tot timpul suspectată de cele mai rele intenții; oricine are păreri diferite de ale lui Lenin chiar și în cele mai neînsemnate privințe este un trișor sau, în cel mai bun caz, un copil tâmpit.

Scopul acestei metode nu era acela de a-și satisface vreo antipatie personală și cu atât mai puțin de a ajunge la adevăr, ci de a obține un rezultat practic. Lenin însuși a confirmat acest fapt („i-a scăpat“, cum ar fi spus el despre oricine altcineva) la un moment dat, în 1907. În ajunul reuniunii cu menșevicii, Comitetul Central l-a adus pe Lenin în fața unui tribunal de partid din cauza atacurilor „de nepermis“ asupra menșevicilor; Lenin scrisese într-o broșură, printre altele, că menșevicii din Sankt-Petersburg au „intrat în negocieri cu Partidul Cadet cu scopul de a le vinde cadeților voturile muncitorilor“ și că „au negociat cu cadeții să îl introducă ilicit (*prolașchit*) pe omul lor în Dumă în dauna muncitorilor, cu ajutorul cadeților“. Lenin și-a explicat acțiunea în fața tribunalului în felul următor:

> Această formulare urmărește să provoace în inima cititorului ură, aversiune, dispreț față de oamenii care săvârșesc asemenea acte. Această formulare nu urmărește să-l convingă pe adversar, ci să distrugă rândurile lui, nu urmărește să îndrepte greșeala adversarului, ci să nimicească, să șteargă de pe fața pământului organizația lui. Această formulare este, într-adevăr, de natură să stârnească gândurile cele mai rele, suspiciunile cele mai grave față de adversar și, spre deosebire de formularea care caută să convingă și să îndrepte, ea într-adevăr seamănă discordie în rândurile proletariatului. (Raport către Congresul al V-lea al P.M.S.D.R. cu privire la sciziunea din Petersburg și la instituirea, în legătură cu aceasta, a unei comisii de judecată în partid)

Lenin nu exprimă, totuși, niciun regret pentru cele de mai sus. În opinia lui, este corect să instigi la ură în loc de a apela la argumente, cu excepția cazului în care adversarul este un membru al aceluiași partid; iar în momentul în care fuseseră emise aceste plângeri, bolșevicii și menșevicii erau două partide diferite din cauza diviziunii care avusese loc. Lenin a reproșat Comitetului

Central că „*trece sub tăcere* faptul că în timpul când s-a scris broșura *n-a existat* un partid unic în organizația de la care ea emana (nu formal, ci în fapt), în organizația ale cărei scopuri era menită să le servească. E o lipsă de bună-credință să acuzi de «manifestare prin presă inadmisibilă pentru un membru de partid» bazându-te pe un astfel de motiv atunci când în partid există o *sciziune*... De ce? Fiindcă faptul sciziunii te obligă să acționezi pentru *a smulge* masele de sub conducerea scizioniștilor" (*ibidem*). „Există oare limite care îngrădesc lupta admisibilă pe terenul sciziunii? Într-o asemenea luptă nu se pune și nici nu se poate pune chestiunea limitelor admisibile din punctul de vedere al partidului, deoarece sciziunea înseamnă încetarea existenței partidului" (*ibidem*). Ar trebui să le mulțumim menșevicilor că au provocat această mărturisire a lui Lenin, care este confirmată de întreaga sa activitate: nu există nicio limită stabilită și nu contează decât atingerea obiectivelor.

Spre deosebire de Stalin, Lenin nu a fost niciodată motivat de o răzbunare personală, el îi trata pe oameni – inclusiv pe el însuși, ar trebui subliniat – numai ca pe niște instrumente politice și niște instrumente ale procesului istoric. Aceasta este una dintre caracteristicile cele mai frapante ale personalității sale. Dacă rațiunile politice o cereau, el putea să umple de noroi pe cineva într-o zi și să îi strângă mâna în ziua următoare. El l-a defăimat pe Plehanov după momentul 1905, însă a încetat să facă asta imediat după ce a aflat că Plehanov se opunea lichidatorilor și empiriocriticiștilor și că reprezenta, datorită bunului său renume, un aliat valoros. Până în 1917, a aruncat anatema asupra lui Trotki, dar toate acestea au fost uitate când Trotki a devenit bolșevic și a dovedit că era un lider și un organizator deosebit de înzestrat. A denunțat trădarea lui Zinoviev și Kamenev atunci când s-au opus public planului pentru insurecția armată din octombrie, dar ulterior le-a permis să ocupe poziții înalte în Comintern. Când cineva trebuia atacat, toate considerentele personale erau uitate. Lenin era capabil să lase deoparte disputele dacă socotea că era posibilă o înțelegere asupra problemelor fundamentale: de exemplu, a trecut cu vederea erorile filosofice ale lui Bogdanov până când acesta i s-a opus în chestiunea reprezentării partidului în cea de-a III-a Dumă. Dar, dacă disputa se referea la un lucru pe care îl considera important în acel moment, era nemilos față de adversar. Lenin lua în derâdere chestiunile de loialitate personală în disputele politice. Când menșevicii l-au acuzat pe Malinovski, unul dintre liderii bolșevici, că este agent al Ohrana, Lenin a respins cu o ferocitate extremă

aceste „defăimări josnice“. După Revoluția din Februarie, s-a demonstrat că acele acuze erau adevărate și, atunci, Lenin l-a atacat pe Rodzianko, președintele Dumei. Se pare că Rodzianko fusese informat de rolul lui Malinovski și că îl determinase pe acesta să demisioneze din Dumă, dar nu le spusese bolșevicilor (care în acea perioadă acopereau cu insulte partidul lui Rodzianko) pe motivul că atunci când primise informarea din partea Ministerului de Interne și-ar fi dat cuvântul de onoare că nu avea să o divulge. Lenin clocotea de o indignare pseudomorală față de faptul că dușmanii bolșevicilor se abținuseră să-i ajute sub pretextul ridicol al „onoarei“.

O altă caracteristică a lui Lenin este aceea că își îndrepta de multe ori ostilitatea spre trecut pentru a dovedi că adversarul fusese întotdeauna un bandit și un trădător. În 1906, scria că Struve fusese contrarevoluționar încă din 1894 (*Victoria cadeților și sarcinile Partidului Muncitorilor*), deși nimeni nu ar fi putut bănui aceasta din polemicile lui Lenin cu Struve din 1895, când încă mai colaborau. Lenin l-a considerat ani de-a rândul pe Kautsky una dintre autoritățile cele mai respectabile ale teoriei marxiste, dar, după ce Kautsky a adoptat o poziție „centristă“ în timpul războiului, Lenin l-a denunțat pentru „oportunismul“ de care dăduse dovadă, într-o broșură din 1902 (*Statul și revoluția*), și a susținut că acesta nu mai scrisese ca un marxist încă din 1909 (prefață la o broșură a lui Buharin, decembrie 1915). Între 1914 și 1918, în atacurile sale la adresa „șovinișilor sociali“, Lenin a invocat Manifestul de la Basel al Internaționalei a II-a, care cerea partidelor să nu se implice în războiul imperialist, dar, după desființarea Internaționalei a II-a, s-a vădit că Manifestul nu era decât o înșelătorie a „rebelilor“ (*Notele unui publicist*, 1922). Lenin a declarat ani în șir că nu susținea un curent separat în cadrul mișcării socialiste, ci că el și bolșevicii susțin aceleași principii ca social-
democrații europeni, în special cei din Germania. Dar în 1920, în *Stângismul, boala copilăriei comunismului*, a dezvăluit faptul că bolșevismul, ca un curent de gândire politică, existase încă din 1903, ceea ce era de altfel adevărat. Perspectiva retroactivă a lui Lenin asupra istoriei este, desigur, nesemnificativă prin comparație cu falsificarea sistematică din timpul lui Stalin, când trebuia demonstrat cu orice preț că evaluarea din prezent a indivizilor și mișcărilor politice era la fel de valabilă și pentru trecut. În această privință, Lenin nu a făcut decât să deschidă cu modestie un nou drum, aderând de multe ori la un model de gândire rațională: de exemplu, a susținut până la sfârșit că

Plehanov adusese servicii importante (partidului) prin popularizarea marxismului și că lucrările sale teoretice trebuiau reeditate chiar dacă Plehanov trecuse cu totul, în acel moment, în tabăra „șoviniștilor sociali".

Dat fiind că Lenin era interesat numai de efectul politic al scrierilor sale, acestea abundă în repetiții. El nu se temea să repete mereu și mereu aceleași idei; nu avea nicio ambiție stilistică, ci era interesat numai de influențarea partidului și a muncitorilor. Se poate observa că stilul său atinge culmile brutalității în momentul disputelor între facțiuni și atunci când se adresează activiștilor de partid și că, atunci când le vorbește muncitorilor, o face în termeni mai moderați. Unele dintre cuvântările adresate muncitorilor sunt niște capodopere ale propagandei, cum ar fi cea din broșura *Partidele politice în Rusia și sarcinile proletariatului* (mai, 1917), care oferă o descriere concisă și lucidă a poziției fiecărui partid asupra principalelor probleme ale momentului.

Și în dezbaterile teoretice Lenin era mai preocupat să-și învingă adversarul printr-un verbalism injurios decât să-i analizeze în detaliu argumentele. *Materialism și empiriocriticism* oferă un exemplu remarcabil în acest sens, dar mai există și altele. În 1913, Struve a publicat o carte intitulată *Economia și prețurile*, în care a susținut că valoarea, în sensul lui Marx, adică independentă de preț, era o categorie metafizică și nonempirică, superfluă din punct de vedere economic. (Aceasta nu era o idee nouă, ci fusese avansată de mai mulți critici, începând cu Conrad Schmidt.) Lenin a comentat în acest fel:

> Cum să nu spunem despre această cea mai „radicală" metodă că este metoda cea mai superficială? De mii de ani, omenirea observă că fenomenul schimbului este supus anumitor legi, se străduiește să înțeleagă aceste legi și să le exprime mai precis, își verifică explicațiile prin milioane și miliarde de observații zilnice asupra vieții economice și, deodată, reprezentantul la modă al unei ocupații la modă – colecționarea de citate (era cât pe-aci să spun: colecționarea de mărci poștale) – desființează toate acestea: „valoarea este o fantomă". (*Încă o nimicire a socialismului*)

Lenin explică în continuare:

> Prețul este manifestarea legii valorii. Valoarea este legea prețului, adică expresia generală a fenomenului prețului. Despre „independență" nu poți vorbi aici decât pentru a-ți bate joc de știință. (*Ibidem*)

Urmează concluzia:

> Izgonirea legilor din știință nu înseamnă, în realitate, decât introducerea prin contrabandă a legilor religiei. (*Ibidem*)

Și verdictul:

> Își închipuie oare domnul Struve că, prin procedee atât de grosolane, va putea să-i înșele pe studenții săi și să acopere obscurantismul său? (*Ibidem*)

Acesta este un exemplu tipic al modului în care își tratează Lenin adversarul. Struve a afirmat că valoarea nu poate fi calculată independent de preț; Lenin spune că a vorbi de independență este o parodiere a științei. Nu există nicio încercare de a ține cont de argumentul real, care este înecat într-un potop de cuvinte, plin de insulte.

Trebuie totuși repetat că Lenin nu se scutea nici pe el însuși de această abordare pur instrumentală și tehnică a oamenilor și a situațiilor. Nu avea nicio dorință de câștig personal; spre deosebire de Trotki, de exemplu, Lenin nu era deloc un *poseur* și nu era înclinat spre gesturi teatrale. Se privea pe el însuși ca pe un instrument al revoluției, avea o convingere de nezdruncinat că era îndreptățit să facă ceea ce făcea; convingerea lui era atât de mare, încât nu se temea să stea singur sau aproape singur în fața adversarilor săi politici; se asemăna cu Luther în fermitatea cu care credea că Dumnezeu sau, în cazul său, Istoria vorbea prin vocea lui. A respins cu dispreț reproșul făcut, de pildă, de Ledebour la Zimmerwald, că îi chema pe muncitorii ruși să-și verse sângele în timp ce el rămânea în siguranță într-o țară străină. Astfel de obiecții erau absurde din punctul lui de vedere, pentru că era în avantajul revoluției ca el să acționeze din străinătate; date fiind condițiile din Rusia, o revoluție fără emigrație era de neimaginat. În orice caz, nimeni nu l-ar putea acuza de lașitate. Era capabil să-și asume cele mai împovărătoare responsabilități și întotdeauna adopta cea mai tranșantă poziție în dezbateri. Lenin avea, în mod cert, dreptate să le reproșeze liderilor celorlalte grupuri socialiste că se temeau să preia puterea. Ceilalți credeau că este mai sigur să își pună încrederea în legile istorice; Lenin, care nu se temea, a pus în joc miza cea mai mare și a câștigat.

De ce a câștigat? În mod sigur nu pentru că a prevăzut corect cursul evenimentelor. Profețiile și estimările lui erau de multe ori eronate, uneori chiar într-un mod flagrant. După înfrângerea din 1905, Lenin a crezut multă vreme că era iminentă o nouă revoltă, dar, când și-a dat seama că valul revoluționar se retrăsese și că va trebui să mai lucreze mulți ani în condițiile reacțiunii, a tras

imediat toate concluziile din această situație. Când Wilson a fost ales președintele Statelor Unite ale Americii în 1912, a declarat că sistemul celor două partide din America era falimentar în raport cu mișcarea socialistă. În 1913, a afirmat la fel de categoric că naționalismul irlandez s-a stins în rândurile clasei muncitoare. După 1917, se aștepta în fiecare zi la o revoluție europeană și credea că poate conduce economia Rusiei cu mijloacele terorii. Însă toate aceste calcule greșite urmau direcția așteptărilor sale ca mișcarea revoluționară să se manifeste mai puternic și mai devreme decât s-a întâmplat în realitate. Din punctul său de vedere, au fost niște greșeli norocoase, pentru că numai pe baza estimărilor false a luat hotărârea legată de insurecția din octombrie 1917. Greșelile sale i-au permis să exploateze la maximum posibilitățile revoluției și au fost, astfel, chiar cauza succesului său. Geniul lui Lenin nu a fost cel al predicției, ci al concentrării la un moment dat a tuturor energiilor sociale care puteau fi folosite pentru a acapara puterea și al subordonării tuturor eforturilor sale și ale partidului față de acest scop unic. Fără fermitatea lui Lenin în atingerea obiectivului său, este de neimaginat că bolșevicii ar fi putut învinge. Ei ar fi prelungit boicotul asupra Dumei dincolo de punctul critic; nu s-ar fi aventurat într-o insurecție armată care să le ofere numai lor puterea; nu ar fi semnat Tratatul de la Brest-Litovsk și probabil nu ar fi adoptat, în ultimul moment, Noua Politică Economică. În situațiile critice, Lenin a comis acte de violență asupra partidului, cu rezultatul că poziția sa a ieșit învingătoare. Comunismul mondial, așa cum îl cunoaștem astăzi, este într-adevăr opera lui.

Nici Lenin, nici bolșevicii nu „au făcut" revoluția. Încă de la începutul secolului, era evident că autocrația se afla într-o situație precară, deși nicio „lege istorică" nu anticipa modul în care se va prăbuși. Revoluția din Februarie s-a datorat coincidenței între mai mulți factori: războiul, revendicările țăranilor, amintirile despre 1905, conspirația liberalilor, susținerea din partea Antantei, radicalizarea maselor muncitorești. Pe măsură ce procesul revoluționar avansa, sloganul dominant era cel al puterii sovietice și cei care au susținut Revoluția din Octombrie voiau putere pentru soviete, nu pentru partidul bolșevic. Dar „puterea sovietelor" era o utopie anarhistă, visul unei societăți în care masele de oameni, în majoritatea lor ignoranți și analfabeți, să ia decizii în cadrul unor adunări de masă permanente în privința tuturor chestiunilor economice, sociale, militare și administrative. Este dificil să se afirme chiar că puterea sovietică a fost răsturnată. Sloganul „soviete fără comuniști" a fost folosit frecvent în

revoltele populare împotriva bolșevicilor, dar în practică el nu însemna nimic. Ei (bolșevicii) au reușit să obțină sprijin pentru ei înșiși, în calitate de *guvern sovietic*, și să canalizeze energiile revoluției într-o vreme în care erau singurul partid pregătit să guverneze fără niciun sprijin.

Cu toate acestea, procesul revoluționar real a fost unul sovietic, mai degrabă decât unul specific bolșevic, și, în anii de după revoluție, cultura, atmosfera și obiceiurile noii societăți reflectau faptul că ea se născuse dintr-o explozie în care bolșevicii fuseseră forța cea mai bine organizată fără a fi nici pe departe o majoritate a societății. Revoluția nu a fost un *coup d'état* bolșevic, ci o adevărată revoluție a țăranilor și a muncitorilor. Numai bolșevicii au reușit să culeagă roadele ei pentru scopurile lor proprii; victoria lor a însemnat în același timp o înfrângere a revoluției și a ideilor comuniste, chiar și în versiunea lor bolșevică. Lenin a descris cu o admirabilă claritate pericolele viitoare, la cel de-al XI-lea Congres al Partidului, din martie 1922 (ultimul la care a participat). Vorbind despre slăbiciunea comuniștilor în raport cu cultura moștenită din vremurile țariste, el spunea:

> Dacă poporul cuceritor are un nivel de cultură mai înalt decât cel al poporului învins, atunci el îi impune acestuia din urmă cultura sa; în caz contrar, însă, se întâmplă ca poporul învins să impună cultura sa poporului cuceritor. Nu s-a întâmplat oare ceva asemănător în capitala R.S.F.S.R, nu s-a întâmplat oare ca acești 4 700 de comuniști (aproape o divizie întreagă, și toți dintre cei mai buni) să se fi pomenit subordonați unei culturi străine? E adevărat că aici s-ar putea crea oarecum impresia că cei învinși au o cultură înaltă. Dar nu e nicidecum așa. Ei au o cultură mizeră, insignifiantă, dar superioară, totuși, aceleia pe care o avem noi. (Raportul politic al Comitetului Central al P.C. [B] din Rusia din cadrul Congresului al XI-lea al P.C. [B] din Rusia)

Aceasta este una dintre cele mai pătrunzătoare observații făcute de Lenin despre statul pe care l-a creat. Sloganul „să învățăm de la burghezie" a fost aplicat într-un mod care nu era doar tragic, ci și grotesc. Cu o strădanie imensă și cu un succes numai parțial, bolșevicii au asimilat, așa cum continuă să o facă și acum, realizările tehnice ale lumii capitaliste. Fără niciun fel de strădanie, au adoptat ușor și în întregime metodele de administrare și guvernare ale funcționarilor țariști. Visurile revoluționare au supraviețuit numai sub forma unor expresii trunchiate care ornamentau imperialismul totalitar al regimului.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Surse folosite în text:

Lenin, V.I., *Collected Works*, 45 de volume, Lawrence & Wishart, Londra, 1960–1970.

Marx, K., *Capital*, Lawrence & Wishart, Londra, 1974.

McLellan, D., *Karl Marx*: *Early Texts*, Blackwell, Oxford, 1971.

Sorel, G., *Reflections on Violence*, trad. T.E. Hulme și J. Roth, The Free Press, Glencoe, 1950.

Trotsky, L., *The Defence of Terrorism*, Labour Publishing Co. & Allen & Unwin, Londra, 1921.

Traducerile în limba română folosite în această ediție au fost preluate din:

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Partidului Muncitoresc Român, vol. 1, 1948.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Partidului Muncitoresc Român, vol. 3, 1951.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, vol. 20, 1951.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, vol. 21, 1952.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, vol. 22, 1952.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura pentru Literatură Politică, București, vol. 4, 1953.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Pentru Literatură Politică, București, vol. 5, 1953.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura Pentru Literatură Politică, București, vol. 6, 1953.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura pentru Literatură Politică, București, vol. 24, 1954.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura pentru Literatură Politică, București, vol. 25, 1954.

V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 26, 1954.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 27, 1955.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 28, 1955.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, vol. 10, 1956.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 29, 1956.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 30, 1956.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 31, 1956.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 32, 1956.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 12, 1957.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 15, 1957.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București,
vol. 33, 1957.
V.I. Lenin, *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, vol. 34, 1958.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Internaționala a II-a

Beer, M., *Fifty Years of International Socialism*, Londra, 1937.

Braunthal, J., *Geschichte der Internationale*, Hanovra, 2 volume, 1961–1963.

Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought*, vol. III: *The Second International*, Londra, 1956.

Compère-Morel, A.C.A., *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*, Paris, 8 volume, 1912–1913.

Van den Esch, P., *La Deuxième Internationale, 1889–1914. Étude critique des sources, essais bibliographiques*, Paris și Haga, 1964.

Settembrini, D., *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Napoli, 1974.

Ortodoxia germană

Karl Kautsky

Kautsky, K., *Karl Marx' ökonomische Lehre*, Stuttgart, 1887.

Kautsky, K., *More und seine Utopie*, Stuttgart, 1888.

Kautsky, K., *Die Klassengegensätze von 1789*, Stuttgart, 1889.

Kautsky, K., *Dar Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, Stuttgart, 1892 (ultima ediție, Hanovra, 1964).

Kautsky, K., *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart, 1895.

Kautsky, K., *Die Agrarfrage*, Stuttgart, 1899.

Kautsky, K., *Bernstein und das sozialdemokratische Kritik. Eine Anti-Kritik*, Stuttgart, 1899.

Kautsky, K., *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch*, Stuttgart, 1906.

Kautsky, K., *Patriotismus und Sozialdemokratie*, Leipzig, 1907.

Kautsky, K., *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, 1908.

Kautsky, K., *Der Weg zur Macht*, Berlin, 1914.

Kautsky, K., *Der politische Massenstreik*, Berlin, 1914.

Kautsky, K., *Demokratie oder Diktatur*, Berlin, 1918.

Kautsky, K., *Terrorismus und Kommunismus*, Berlin, 1919.

Kautsky, K., *Von der Demokratie zur Staatssklaverei*, Berlin, 1921.

Kautsky, K., *Die materialistische Geshichtsauffassung*, Berlin, 1927.
Despre Karl Kautsky
Blumenberg, W., *Karl Kautsky's literarisches Werk*, Haga, 1960.
Ein Leben für den Sozialismus. Erinnerungen an Karl Kautsky, Hanovra, 1954, f.a.
Matthias, E., *Kautsky und der Kautskyanismus*, în *Marxismus-studien*, vol. II, Tübingen, 1957.
Waldenberg, M., *Wzlot i upadek Karola Kautsky'ego* (*Ascensiunea și declinul lui Kautsky*), vol. I și II, Cracovia, 1972.
Franz Mehring
Mehring, F., *Gesammelte Schriften*, ed. T. Hoehle, H. Koch și J. Schleifstein, Berlinul de Est, 1960.
Schleifstein, J., *Franz Mehring. Sein marxistisches Schaffen 1891–1919*, Berlinul de Est, 1959.
Heinrich Cunow
Cunow, H., *Die Marxsche Geschichte, Gesellschaft und Staatstheorie*, vol. I și II, Berlin, 1920–1921.
Cunow, H., *Ursprung der Religion und des Gotteglaubens*, Berlin, 1924.
Rosa Luxemburg
Luxemburg, R., *Die industrielle Entwicklung Polens*, Leipzig, 1898.
Luxemburg, R., *Sozialreform oder Revolution?*, Leipzig, 1899.
Luxemburg, R., *Maasenstreik, Partei und Gewerkschaften*, Hamburg, 1906.
Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapital*, Berlin, 1913.
Luxemburg, R., *Die Krise der Sozialdemokratie*, Zürich, 1916.
Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals oder was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Anti-Kritik*, Leipzig, 1921.
Luxemburg, R., *Einführung in die Nazionalökonomie*, traducere de P. Levi, Berlin, 1925.
Luxemburg, R., *Die Russische Revolution. Eine kritische Würdiging aus dem Nachlass*, traducere de P. Levi, Berlin, 1932.
Luxemburg, R., *Politische Schriften*, traducere de Ossip K. Flechtheim, Frankfurt și Viena, 3 volume, 1966–1968.
Luxemburg, R., *Selected Political Writings*, R. Looker, Londra, 1972.
Despre Rosa Luxemburg
Ciołkosz, A., *Róża Luksemburg a rewolucja rosyjska* (*Rosa Luxemburg și Revoluția Rusă*), Paris, 1961.
Frölich, P., *Rosa Luxemburg. Gedanke und Tat*, Paris, 1939.

Kowalik, T., *Róża Luksemburg. Teoria akumulacji i imperializmu* (*Rosa Luxemburg. Teoria acumulării și a imperialismului*), Varșovia, 1971.
Nettl, J.P., *Rosa Luxemburg*, Londra, vol. I și II, 1966.
Roland-Holst, H., *Rosa Luxemburg: ihr Leben und Wirken*, Zürich, 1937.
Eduard Bernstein și revizionismul
Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899.
Bernstein, E., *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin, 1901.
Bernstein, E., *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*, Breslau, 1905.
Bernstein, E., *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung*, 3 volume, 1907–1910.
Bernstein, E., *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution*, ediția a 2-a, Stuttgart, 1908 (ultima ediție, Hanovra, 1964).
Bernstein, E., *Errinerungen*, Berlin, 1920.
Despre Eduard Bernstein
Angel, P., *Edouard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*, Paris, 1961.
Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*, Londra, 1952.
Meyer, Th., *Bernsteins konstruktiver Sozialismus*, Berlin și Bonn, 1977.
Marxiști francezi
Jean Jaurès
Blum, L., *Jean Jaurès*, Paris, 1937.
Challaye, F., *Jaurès*, Paris, 1936.
Hampden, J., *Jean Jaurès*, 1943.
Jaurès, J., *Oeuvres*, Max Bonnafous, Paris, ediție incompletă, 9 volume, 1931–1939.
Levy, L., *Anthologie de Jean Jaurès*, Paris, 1946.
Rappaport, C., *Jean Jaurès, l'homme, le penseur, le socialiste*, Paris, 1915.
Paul Lafargue
Lafargue, P., *Le Droit à la paresse*, Paris, 1883.
Lafargue, P., *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'Histoire*, Lille, 1901.
Lafargue, P., *Le Déterminisme économique de Karl Marx*, Paris, 1928 (prima ediție, 1907).
Lafargue, P., *Critiques littéraires*, Paris, 1936.
Varlet, J. (ed.), *Paul Lafargue, théoricien du marxisme*, Paris, 1933.

Stolze, C., *Paul Lafargue, théoricien, militant du socialisme*, Paris, 1937.
Georges Sorel
Freund, M., *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt-pe-Main, 1932.
Goriely, G., *Le Pluralisme démocratique de Georges Sorel*, Paris, 1962.
Horowitz, I.L., *Radicalism and the Revolt against Reason*, Londra, 1962.
Piron, G., *Georges Sorel*, 1927.
Roth, J.J., *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo*, în Journal of Modern History, vol. 39, martie 1967.
Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908.
Sorel, G., *La Décomposition du marxisme*, 1908 (ediția a 3-a, Paris, 1910).
Sorel, G., *Matériaux d'une théorie du proletariat*, ediția a 3-a, Paris, 1919.
Sorel, G., *Les Illusions du progrès*, Paris, 1947.
Antonio Labriola
Dal Pane, L., *Antonio Labriola. La vita e il pensiero*, Roma, 1935.
Labriola, A., *Della coscienza morale*, Napoli, 1873.
Labriola, A., *La concezione materialista della storia*, ediția a 2-a, Bari, 1906.
Labriola, A., *Scritii vari di filosofia e politica*, Bari, 1906.
Labriola, A., *Opere*, Milano, 3 volume, 1959.
Marxiști polonezi
Brzozowski, S., *Kultura i òycie* (*Cultură și viață*), Lemberg, 1907.
Brzozowski, S., *Idee* (*Idei*), Lemberg, 1910.
Brzozowski, S., *Listy* (*Scrisori*), M. Stroke, Cracovia, vol. I și II, 1970.
Kelles-Krauz, K., *Pisma Wybrane* (*Scrieri alese*), Varșovia, vol. I și II, 1962.
Kowalik, T., *Krzywicki*, Varșovia, 1965.
Krzywicki, L., *Dzieła* (*Opere*), Varșovia, 1957.
Stawar, A., *O Brzozowskim i inne szkice* (*Despre Brzozowski și alte eseuri*), Varșovia, 1961.
Suchodolski, B., *Stanisław Brzozowski. Roswój ideologii* (*Stanisław Brzozowski. Evoluția ideologiei sale*), Varșovia, 1933.
Walicki, A., *Stanisław Brzozowski – drogi myśli* (*Stanisław Brzozowski – Căile gândirii*), Varșovia, 1977.
Austro-marxiști, kantieni în marxism
Adler, M., *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft*, în Marx-Studien, Viena, vol. 1, 1904.

Adler, M., *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Viena, 1910.
Adler, M., *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913.
Adler, M., *Der soziologishe Sinn der Lehre von Karl Marx*, Leipzig, 1914.
Adler, M., *Politik und Moral*, Leipzig, 1918.
Adler, M., *Demokratie und Rätesystem*, Viena, 1919.
Adler, M., *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Viena, 1922 (ultima ediție, Darmstadt, 1964).
Adler, M., *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, Viena, 1924.
Adler, M., *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Berlin, 1925.
Adler, M., *Lehrbuch der materialitischen Geschichtauffassung*, Berlin, vol. I, 1930, și Viena, vol. II, 1969.
Adler, M., *Das Rätsel des Gesellschaft*, Viena, 1936.
Bauer, O., *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, 1907.
Bauer, O., *Grosskapital und Militarismus*, Viena, 1911.
Bauer, O., *Nationalkampf oder Klassenkampf?*, Viena, 1911.
Bauer, O., *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Viena, 1920.
Bauer, O., *Das Weltbild des Kapitalismus*, Jena, 1924.
Bauer, O., *Sozialdemokratie, Religion und Kirche*, Viena, 1927.
Bauer, O., *Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk mit einem Lebensbild Otto Bauers*, Julius Branthal, Viena, 1961.
Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877.
Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904.
Hilferding, R., *Böhm-Bawerks Marx Kritik*, în Marx-Studien, Viena, vol. I, 1904.
Hilferding, R., *Das Finanzkapital*, Viena, 1910.
Renner, K., *Staat und Nation*, Viena, 1899.
Renner, K., *Mehrarbeit und Mehrwert*, Viena, 1902.
Renner, K., *Die soziale Funktion der Rechtinstitute*, Viena, 1904.
Renner, K., *Der deutsche Arbeiter und der Nationalismus*, Viena, 1910.
Renner, K., *Staatswirtschaft, Weltwirtchaft und Sozialismus*, Berlin, 1929.
Staudinger, F., *Ethik und Politik*, Berlin, 1899.
Staudinger, F., *Kulturgrundlagen der Politik*, Jena, vol. I și II, 1914.
Vorländer, K., *Kant und der Sozialismus*, Berlin, 1900.
Vorländer, K., *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, 1911.

Vorländer, K., *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin, 1920.
Vorländer, K., *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, Berlin, 1921.
Vorländer, K., *Von Machiavelli bis Lenin*, Leipzig, 1926.
Woltmann, L., *System des moralischen Bewusstsein*, Düsseldorf, 1898.
Woltmann, L., *Der historische Materialismus*, Düsseldorf, 1900.
Woltmann, L., *Austromarxismus*, H.J. Sankühler & R. de la Vega, Frankfurt și Viena, 1970.
Woltmann, L., *Marxismus und Ethik*, H.J. Sankühler & R. de la Vega, Frankfurt, 1970.

Lucrări despre austro-marxism

Heintel, P., *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers*, Viena și München, 1967.
Kautsky, B., *Geistige Strömungen im österreischischen Sozialismus*, Viena, 1953.
Lesler, N., *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viena, Frankfurt și Zürich, 1968.
Steiner, H., *Bibliographie zur Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung*, Viena, Frankfurt și Zürich, vol. I și II, 1967.

Marxismul rus

Akselrod, L., *Filosofskie ocherki* (*Eseuri filosofice*), St. Petersburg, 1906.
Akselrod, P.B., *Istoricheskoe polozhenie i vzaimootnoshenie liberal'noy i sotsialisticheskoy demokratii v Rossii* (*Situația istorică și relația mutuală dintre democrația liberală și socialistă în Rusia*), Geneva, 1898.
Akselrod, P.B., *Rabochii klass i revolutsionnoe dvizhenie w Rossii* (*Clasa muncitoare și mișcarea revoluționară în Rusia*), St. Petersburg, 1907.
Avrich, P., *The Russian Anarchists*, Princeton, 1967.
Avtorchanov, A., *Proiskhozhdenie partokratii* (*Originile partocrației*), Frankfurt, 2 volume, 1973.
Baron, S.H., *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, Stanford, 1963.
Berdiaev, N., *The Origin of Russian Communism*, Londra, 1963.
Billington, J., *Michailovski and Russian Populism*, Oxford, 1958.
Bogdanov, A., *Kratii kurs ekonomicheskoy nauki* (*Un curs scurt de știință economică*), Moscova, 1897.

Bogdanov, A., *Osnovenye elementy istoricheskogo uzglyada na prirodu* (*Elemente esențiale ale concepției istorice asupra naturii*), St. Petersburg, 1899.
Bogdanov, A., *Empiriomonizm*, St. Petersburg, 3 volume, 1905.
Bogdanov, A., *Vera i nauka* (*Credință și știință*), Moscova, 1910.
Conquest, R., *Lenin*, Londra, 1972.
Dan, F., *Proiskhozhdenie bolshevizma* (*Originea bolșevismului*), New York, 1946.
Deutscher, I., *The Prophet Armed. Trotki 1879–1921*, Londra, 1954.
Fomina, V.A., *Filosofskie vzglyady G.V. Plekhanova* (*Concepții filosofice ale lui Plehanov*), Moscova, 1955.
Grille, D., *Lenins Rivals. Bogdanov und seine Philosophie*, Köln, 1966.
Haimson, L.H., *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Cambridge, Mass., 1955.
Hare, R., *Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution*, Londra, 1959.
Hare, R., *Iz glubiny. Sbornik statey o russkoi revolutsii* (*Din adâncuri. O colecție de eseuri despre Revoluția Rusă*), Paris, 1967 (prima ediție, 1918).
Iușchevici, P., *Stolpy filosofskoy ortodoksii* (*Pilonii ortodoxiei filosofice*), Sankt- Petersburg, 1910.
Kindersley, R., *The First Russian Revisionists. A Study of „Legal Marxism" in Russia*, Oxford, 1962.
Kline, G.L., *Religious and Anti-religious Thought in Russia*, Chicago, 1968.
Kucharzewksi, J., *The Origins of Modern Russia*, New York, 1948.
Lenin, V.I., *Essentials of Lenin*, Londra, 1947.
Lenin, V.I., *Sochinenia* (*Opere*), ediția a 5-a, 55 de volume, 1959–1965.
Lossky, N.O., *History of Russian Philosophy*, New York, 1969.
Lunacearski, A.W., *Sobranie sochinenii* (*Culegere de scrieri*), Moscova,
8 volume, 1963–1967.
Martov, L., *Zapiski sotsial-demokrata* (*Notele unui social-democrat*), Berlin, 1922.
Martov, L., *Istoria rossiiskoi sotsial-demokratii* (*Istoria social-democrației ruse*), Moscova, 1923.
Martov, L., *Mirovoy bolshevizm* (*Bolșevismul mondial*), Berlin, 1923.
Meyer, A., *Ocherki filosofii kollektivizma* (*Eseuri despre filosofia colectivismului*), Sankt-Petersburg, 1906.

Meyer, A., *Ocherki po filosofii markisma. Filosofskii sbornik* (*Eseuri despre filosofia marxismului. O culegere filosofică*), St. Petersburg, 1908.
Meyer, A., *Leninism*, New York, 1962.
Parvus (A.L. Helphand), *Rossia i Revolutsia* (*Rusia și Revoluția*), Sankt-Petersburg, 1906.
Pipes, R., *Social Democracy and the Sankt-Petersburg Labor Movement*
1885–1897, Cambridge, Mass., 1963.
Pipes, R., *Narodnichestvo: A Semantic Inquiry*, în Slavic Review, septembrie 1964.
Pipes, R. (coord.), *Revolutionary Russia*, Cambridge, Mass., 1968.
Pipes, R., *Struve, Liberal on the Left 1870–1905*, Cambridge, Mass., 1970.
Plehanov, G.V., *Problemy idealizma* (*Problemele idealismului*), Sankt-Peterburg, 1903.
Plehanov, G.V., *Sochinenia* (*Opere*), Moscova, 26 de volume, 1922–1927.
Plehanov, G.V., *Essays in the History of Materialism*, Londra, 1934.
Plehanov, G.V., *In Defence of Materialism*, trad. A. Rothstein, Londra, 1947.
Plehanov, G.V., *The Role of the Individual in History*, Londra, 1950.
Plehanov, G.V., *Art and Social Life*, A. Rothstein, Londra, 1953.
Plehanov, G.V., *Selected Philosophical Works*, Moscova, 1961.
Rosenberg, A., *A History of Bolshevism from Marx to the First Five-Year Plan*, Londra, 1934.
Schapiro, L., *The Communist Party of the Soviet Union*, Londra, 1960.
Schapiro, L., Reddaway, P. (coord.), *Lenin: the Man, the Theorist, the Leader*, Londra, 1967.
Scheibert, P., *Von Bakunin zu Lenin*, vol. I, Leiden, 1956.
Shub, D., *Lenin. A Biography*, New York, 1949, și Londra, 1967.
Struve, P.B., *Kriticheskie zametki k voprosu ob ekonomicheskom razvitii Rossii* (*Observații critice despre problema dezvoltării economice a Rusiei*), Sankt- Petersburg, 1894.
Treadgold, D.W., *Lenin and his Rivals, 1898–1906*, Londra, 1955.
Trotsky, L.D., *Sochinenia* (*Opere*), Moscova, 21 de volume, 1925–1927 (ediție incompletă).
Ulam, A.B., *Lenin and the Bolsheviks*, Londra, 1965 (ediția a 2-a, 1969).

Valentinov, N., *Filosofskie postroebia marksizma. Kriticheskie ocherki* (*Fundamentele filosofice ale marxismului. Eseuri critice*), Moscova, 1908.
Valentinov, N., *E. Makh i Marksizm* (*E. Mach și marxismul*), Moscova, 1908.
Valentinov, N., *Veckhi. Sbornik statey o russkoi inteligentsii* (*Marcaje rutiere. O culegere de eseuri despre inteligheția rusă*), Moscova, 1909 (reeditare, Frankfurt, 1967).
Valentinov, N., *Vstrechi s Leninym* (*Întâlniri cu Lenin*, cu o prefață de
L. Schapiro), Londra, 1968.
Venturi, F., *Roots of Revolution*, Londra, 1960.
Walicki, A., *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of Russian Populism*, Oxford, 1969.
Walicki, A., *Rosyjska Filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu* (*Filosofie rusă și gândire socială de la Iluminism la marxism*), Varșovia, 1973.
Wolfe, B.D., *Three Who Made a Revolution. A biographical History*, New York, 1948.
Yassour, A., *Leçons de la révolution de 1905. La Controverse Lénine-Bogdanov*, teză de doctorat, Paris, 1967.
Yassour, A., *Bogdanov et son œuvre*, în Cahiers du Monde Russe et Sovietique, vol. X, 1969.
Zeman, Z.A.B., Scharlam, W.B., *The Merchant of Revolution. The Life of A.L. Helphand* (*Parvus*) *1867–1924*, Londra, 1965.
Zenkovski, V.V., *A History of Russian Philosophy*, trad. G.L. Kline, 2 volume, New York, 1953.